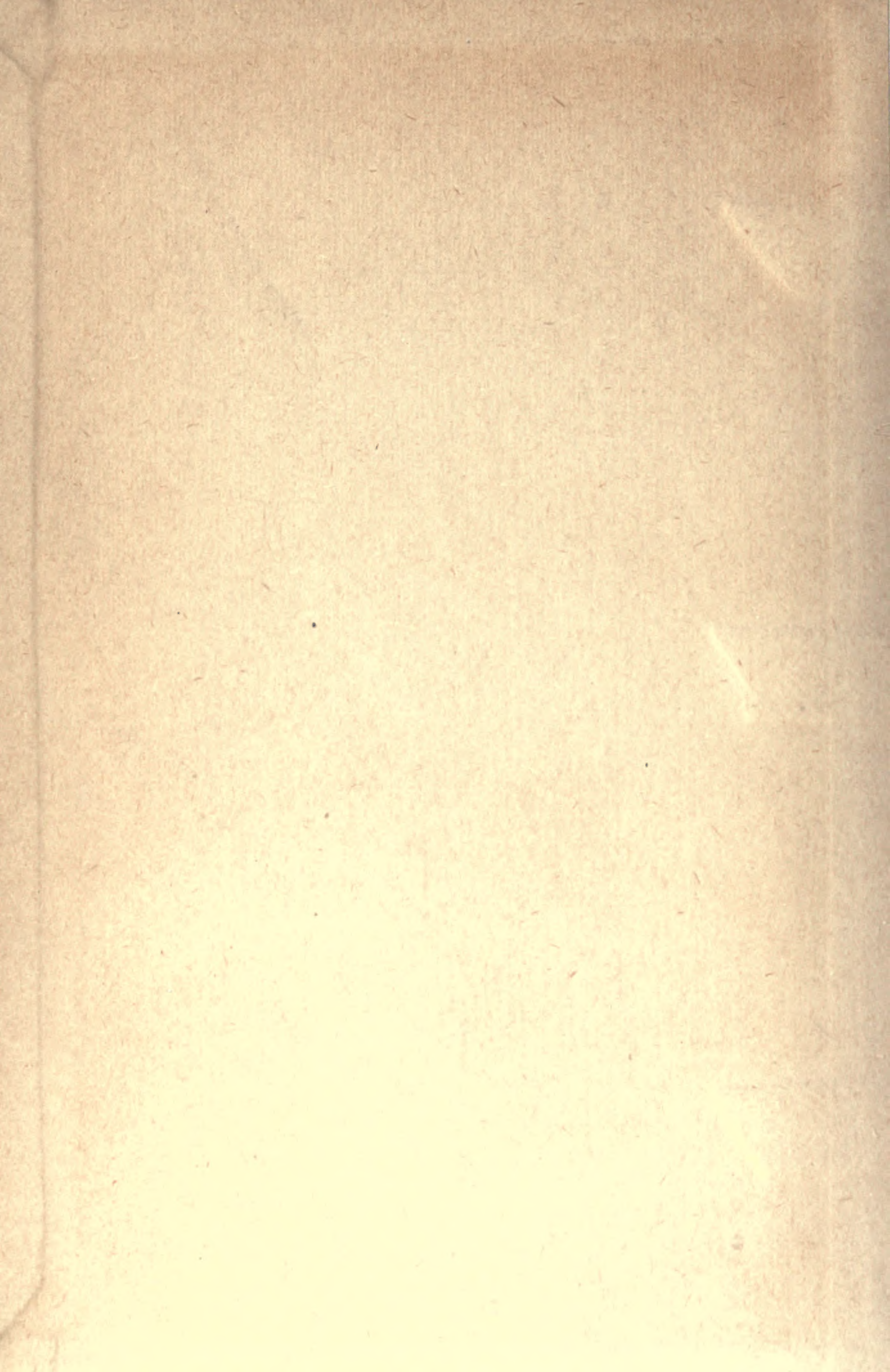

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00297366 7









STUDIEN
ZUR SEMITISCHEN PHILOLOGIE
UND RELIGIONSGESCHICHTE



STUDIEN

ZUR SEMITISCHEN PHILOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

JULIUS WELLHAUSEN

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG

AM 17. MAI 1914

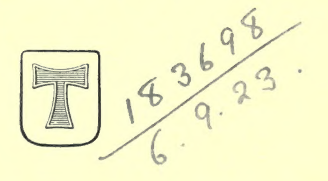
GEWIDMET VON FREUNDEN UND SCHÜLERN

UND IN IHREM AUFTRAG HERAUSGEGEBEN

VON

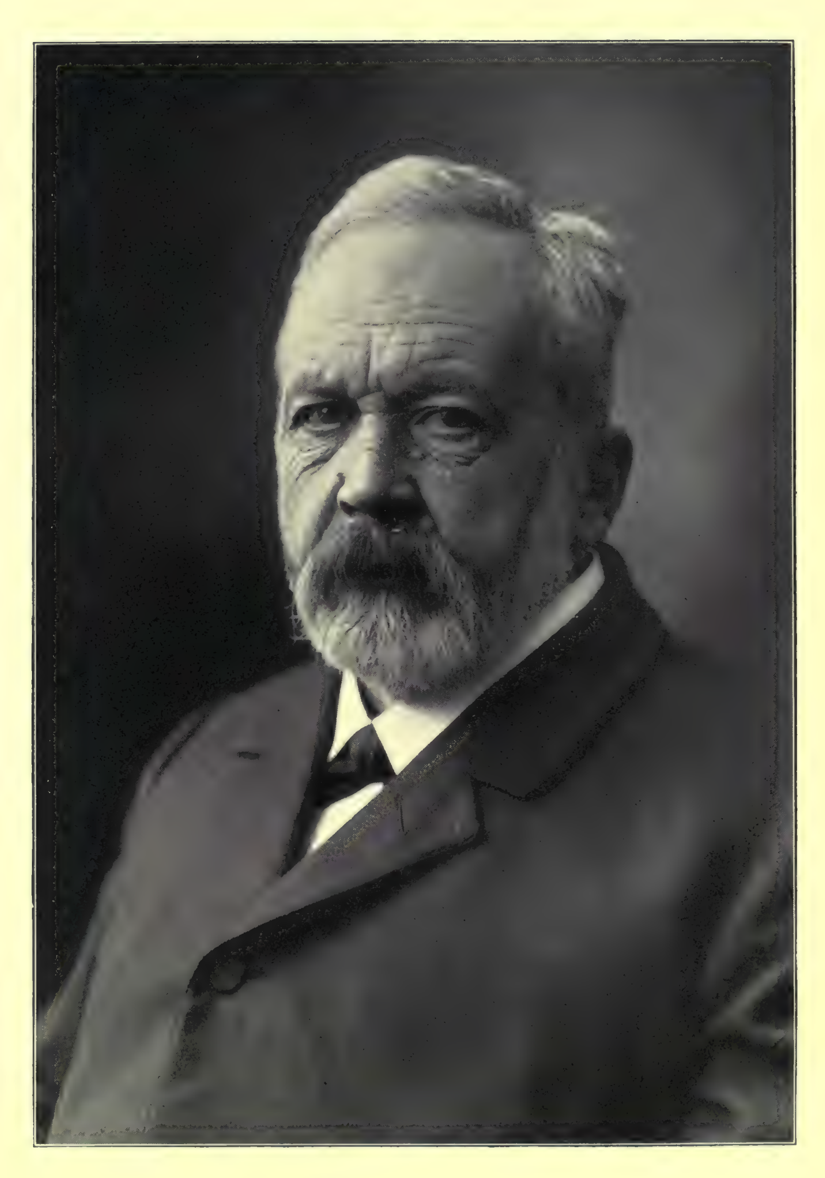
KARL MARTI

MIT DEM BILDNIS VON J. WELLHAUSEN



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1914

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE
ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT
27





Hochverehrter Herr Professor Julius Wellhausen!

DAS Jahr 1913 war schon zu seinem größeren Teile abgelaufen, als ich darauf aufmerksam wurde, daß Sie am 17. Mai des Jahres 1914 auf siebzig Lebensjahre werden zurückschauen können. Es war mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß Ihnen zu diesem Tage irgendwie eine Ehrung dargebracht werden müsse, um die Dankbarkeit zu bezeugen, welche die gesamte Wissenschaft vom semitischen Orient, und ganz besonders die alttestamentliche Wissenschaft, für ihren anerkannten Meister und glücklichsten Förderer hegt.

Sofort stand mir auch fest, daß ich als Herausgeber der „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ das Recht und die Pflicht habe, diese Ehrung in die Wege zu leiten. Die „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ darf sich zwar nicht rühmen, je Beiträge von Ihrer Hand gebracht zu haben; aber sie dankt ihr Dasein doch der neuen mächtigen Bewegung, die auf dem Gebiet der alttestamentlichen Wissenschaft und weit darüber hinaus hauptsächlich von Ihren glänzenden, durchschlagenden Arbeiten ausgegangen ist. Denn Ihnen glückte es, der neuen Anschauung, welche Männer wie Eduard Reuss und Abraham Kuenen — um nur diese beiden Vorgänger zu nennen — vorbereiteten und neben Ihnen besonders auch Bernhard Duhm vertrat, zum siegreichen Durchbruch zu verhelfen, und alsbald erkannte nun der Scharfblick Bernhard Stades den Zeitpunkt für gekommen, da eine Zeitschrift gegründet werden müsse, um dem in der alttestamentlichen Wissenschaft neuerwachten Leben eine Stätte zu bieten, wo es sich reichlich entfalten könne.

War das Ziel mir demnach klar, so war damit nicht ohne weiteres der Weg bestimmt, auf dem es zu erreichen versucht werden müsse. Es stand wohl die Möglichkeit noch offen, an alle Fachgenossen, die ja ohne Ausnahme von Ihnen gelernt haben, mit der Bitte zu gelangen, einen kleinen Beitrag von wenig Seiten zu einer allgemeinen Ehrung zu liefern. Da jedoch zu fürchten war, daß eine allseitige Beteiligung nicht zustande käme, mußte einem andern Weg der Vorzug gegeben werden: es war eine Auswahl zu treffen, und zwar unter dem Gesichtspunkt, daß besonders diejenigen Fachgenossen begrüßt werden sollten, von denen anzunehmen war, daß sie mit ganzem Herzen sich an der Ehrung beteiligen und darum zu einem umfangreicheren und gehaltvolleren Beitrag bereit sein werden.

Der Plan fand begeisterten Anklang, von nahezu einem Viertelhundert Fachgenossen traf in kurzer Frist die freudige Zusicherung der Teilnahme an der zu Ihrer Ehrung geplanten Kundgebung ein, und mit zuvorkommender Freundlichkeit erklärte sich der Verleger der alttestamentlichen Zeitschrift, Herr Alfred Töpelmann in Gießen, bereit, der Festschrift eine würdige Ausstattung zu geben. Es sei mir erlaubt, hier allen, die zur Durchführung und Vollendung des Werkes mitgeholfen haben, den verbindlichsten Dank auszusprechen!

Leider fehlen jetzt unter den Namen der Beitragenden zwei, die auch Sie schmerzlich vermissen werden: Ihr nächster Kollege und Freund Professor D. Rudolf Smend, der zwar sich durch Krankheit verhindert gesehen hatte, einen Beitrag zu versprechen, aber mit wertvollem Rat die Ehrung förderte, und Prof. D. S. R. Driver, der noch mit Vergnügen sich zur Beteiligung bereit erklärt hatte, sind inzwischen durch den Tod dem Kreise Ihrer Freunde entrissen worden.

So bleiben noch 22 Arbeiten aus den verschiedenen Gebieten, auf denen Sie als Meister anerkannt und geschätzt sind. Eine jede möchte an ihrem Teile ein Zeuge dafür sein, wie viel Anregung und Belehrung ihr Autor von Ihnen empfangen hat. Alle aber miteinander möchten ein Beweis dafür sein, daß die neue Bewegung, die von Ihnen in den verschiedensten Richtungen ausgegangen ist, nirgends und am

allerwenigsten auf dem Gebiet der Religionsgeschichte ins Stocken geraten ist, noch in andere fremde Bahnen eingelenkt hat, sondern daß sie im Gegenteil kräftig und mächtig auf fester Grundlage fortschreitet und die von Ihnen gezogenen Grundlinien weiter verfolgt. Die Methode, die wir von Ihnen gelernt haben, ist nicht veraltet, und die Erkenntnisse, zu denen Sie die alttestamentliche Wissenschaft geführt haben, sind nicht überwunden, sondern lebenskräftig und von starker Festigkeit.

Mögen Sie, hochverehrter Meister und Führer, aus der Ihnen geweihten Festschrift entnehmen, welche warme Verehrung und hohe Achtung Ihnen, Ihrer Person und Ihrem Werk, die Freunde und Schüler entgegenbringen, welche sich vereinigt haben, Ihnen diese Ehrung zu widmen!

Bern, den 27. April 1914.

Karl Marti.



Autoren-Verzeichnis

KARL ALBRECHT
GEORG BEER
ALFRED BERTHOLET
A. A. BEVAN
KARL BUDDE
FRANTS BUHL
C. F. BURNEY
C. H. CORNILL
H. J. ELHORST
WILHELM FRANKENBERG
AUG. FRHR. VON GALL
G. BUCHANAN GRAY
HERMANN GUTHE
PAUL HAUPT
HEINRICH HOLZINGER
LUDWIG KÖHLER
ADOLPHE LODS
KARL MARTI
JOHANNES MEINHOLD
ALFRED RAHLFS
ROBERT WILLIAM ROGERS
CARL STEUERNAGEL



Inhaltsverzeichnis

Seite

Bildnis von Julius Wellhausen.

Vorwort. Von **Karl Marti** V

Albrecht, Karl (Oldenburg i. Gr.) — Die fünfte Pforte aus Moše ibn ʿEzras Buch der Teǵniś 1

Beer, Georg (Heidelberg) — Zur Zukunftserwartung Jesajas . . . 13

Bertholet, Alfred (Tübingen) — Textkritische Bemerkungen zu Deuterojesaja 37

Bevan, A. A. (Cambridge/England) — Mohammed's Ascension to Heaven 49

Budde, Karl (Marburg a. L.) — Zur Geschichte des Buches Amos . 63

Buhl, Frants (Kopenhagen) — Die Bedeutung des Stammes לרין oder לרין im Hebräischen 79

Burney, C. F. (Oxford) — The Topography of Gideon's Rout of the Midianites 87

Cornill, C. H. (Halle a. S.) — Zum Segen Jakobs und zum jahwistischen Dekalog 101

Elhorst, H. J. (Amsterdam) — Die israelitischen Trauerriten . . . 115

Frankenberg, Wilhelm (Ziegenhain, Bez. Cassel) — Die Determination im Semitischen 129

Gall, Aug. Frhr. v. (Gießen) — Über die Herkunft der Bezeichnung Jahwes als König 145

Gray, G. Buchanan (Oxford) — Children named after Ancestors in the Aramaic Papyri from Elephantine and Assuan 161

Guthe, Hermann (Leipzig) — Zeichen und Weissagung in Jes 7 14—17 177

Haupt, Paul (Baltimore/Ver. St.) — Die Schlacht von Taanach . . 191

Holzinger, Heinrich (Stuttgart) — Ehe und Frau im vordeuteronomischen Israel 227

Köhler, Ludwig (Langnau-Zürich) — Zum hebräischen Wörterbuch des Alten Testamentes 243

Lods, Adolphe (Paris) — L'Ange de Yahvé et l'„âme extérieure" . 263

Marti, Karl (Bern) — Die Zweifel an der prophetischen Sendung Sacharjas 279

Meinhold, Johannes (Bonn) — Zur Frage der Kultuszentralisation 299

Rogers, Robert William (Madison, N.J./Ver. St.) — Sennacherib and Judah 317

Steuernagel, Carl (Halle a. S.) — Jahwe, der Gott Israels. Eine stil- und religionsgeschichtliche Studie 329

Rahlfs, Alfred (Göttingen) — Verzeichnis der Schriften Julius Wellhausens 351

Register. Von **Karl Marti**:

I. Stellenregister 369

II. Sachregister 377

III. Register der behandelten hebräischen und aramäischen Wörter 388



Die fünfte Pforte aus
Moše ibn ʿEzras Buch der Teǵniś.

Von

Karl Albrecht.



Die arabischen Metriker bezeichnen mit dem Worte تجنيس eine besondere Art des Reimes, indem „der Schriftsteller eine Ähnlichkeit in Worten hervorzubringen sucht, sei es, daß diese eine Ähnlichkeit der Schrift oder der Aussprache sei"[1]; es sind also, um einen technischen Ausdruck der Meistersinger zu gebrauchen, „rührende Reime", wie sie z. B. schon Gottfried von Neifen (um 1230) ausschließlich in einem seiner Lieder verwandte.

Wie die hebräische Metrik der mittelalterlichen jüdischen Dichter überhaupt der arabischen entlehnt und nachgebildet ist[2], so ist es auch mit vielen Reimkünsten geschehen, und dazu gehört die Form des Teǵniš. Meister dieser Dichtung im Hebräischen ist unbestritten Moše ibn ʿEzra, geboren ungefähr 1070, 1138 noch am Leben. Lewenstein, Prolegomena zu Moses ibn Esra's Buch der تجنيس. I (Diss.), Halle 1893, S. 17 ff. hat nun nachgewiesen, daß der gewöhnliche Name seines Teǵnišbuches, ʿAnaq oder Taršiš, nicht von Moše ibn ʿEzra selbst herrührt, und daß das Werk nach dem Zeugnisse Charizis[3] schon früh vielfach interpoliert ist, indem man es geradezu zu einem Lexikon sämtlicher hebräischer Homonymen machen wollte. Lewenstein selbst hat dann den Versuch gemacht, meist aus innern Gründen der dichterischen Schönheit und der Verständlichkeit, eine Anzahl von Strophen als unecht zu erweisen. Ebenso hat Günzburg in seiner Ausgabe[4] zahlreiche Strophen ausgemerzt, ohne allerdings für die einzelnen Strophen seine Ansicht zu begründen. Gestützt wird die Annahme späterer Einschaltungen durch Brodys Veröffentlichungen[5],

1) Freytag, Darstellung der arabischen Verskunst, Bonn 1830, S. 522.

2) Vgl. bes. Brody, Studien zu den Dichtungen Jehuda ha-Levi's. I. Berlin 1895, S. 9 ff.

3) Tachkemoni, Ausg. von Amsterdam, 1729, S. 36a. — Ed. Paul de Lagarde, Göttingen 1883, XVIII 4 144 ff.

4) Günzburg, ספר הענק הוא התרשיש לרבי משה בן עזרא ז"ל, Berlin 1886. (M'kize Nirdamim).

5) Brody, Sefer ha-ʿAnaḳ des Jehuda Alḥarizi. (Literarhistorische Mitteilungen, zweites Heft), Prag 1909. Brody, Teǵnis-Reime. (Literarhistorische Mitteilungen, drittes Heft), Kirchhain N.-L. 1908. Siehe in beiden Heften die Einleitung S. 1 f.

denn nach ihm hat auch Jehuda al-Charizi das Werk Mosê ibn ʿEzras und eines andern Teǵniśdichters vor sich gehabt und sie ergänzt: er verwendet mit wenigen Ausnahmen nur solche Worte, die sich bei jenem noch nicht finden.

Um nun die Interpolationen zu erkennen, habe ich zunächst auf Grund der fünften Pforte einen neuen Weg eingeschlagen. Unser Werk ist streng alphabetisch geordnet, und überall, wo diese alphabetische Ordnung gestört ist, wo vor den alphabetisch richtig geordneten Strophen oder nach ihnen nicht in die Reihenfolge passende Strophen sich finden, liegt meiner Meinung nach der Verdacht der nachträglichen Einschaltung nahe. Ich habe also zuerst einmal diejenigen Strophen, die sich der alphabetischen Ordnung nicht fügen, ausgelassen und behandle sie am Ende besonders. Zeigt sich dann, daß sie in manchen Beziehungen, im Sprachgebrauch, im Inhalt usw., von den andern Strophen abweichen, so wird der Verdacht dadurch bestätigt und zu größerer Wahrscheinlichkeit erhoben.

Der Text ist hergestellt nach drei Handschriften, derjenigen, die von Günzburg abgedruckt ist (G), einer Hamburger (H)[1] und einer Münchener (M)[2]. Die Heterogeneität der drei Handschriften ist sicher, wie die überaus zahlreichen abweichenden Lesarten zeigen, doch gehören H und M näher zusammen. Für den Sprachgebrauch verweise ich auf meine Arbeit: Zum Lexikon und zur Grammatik des Neuhebräischen, ZAW XIX S. 134 ff. 310 ff., für die Versmaße auf Brodys S. 3 erwähnte Studien.

שיר הנער והזקנה ושיר השיבה והעדנה׃

1. — — ◡ — — — ◡ — — — ◡

ידידי מי ישיבני לנער ועפעפי אהיה כרת אנינה
ואל אבכה למפקדי ועיני בדם לבי בספדי ואנינה׃

---

1) Steinschneider, Katal. der hebr. Handschr. der Hamb. Stadtbibl. 1878, S. 6, Nr. 64.

2) Steinschneider, Die hebr. Handschr. der K. Hof- und Staatsbibl. in München. 1875, S. 72, Nr. 211.

Die 5. Pforte ist in H und M die 7.

Die Überschrift nach M. שיר : G בשיר ‖ הנער : G נער ‖ והזקנה : G ועדנה / ושיר : H ושיר ‖ והשיבה : G שיבה / והעדנה : G וזקנה, M והזקנה.

1 a Neh 10 1 — b 2 Kön 5 12 (Qere).

2.

— — — ◡ — — — ◡ — —

אֶקְרָא יְמֵי נֹעַר אֲשֶׁר רָחֲקוּ
שׁוּבוּ בְּהֶרַי כִּי מְאֹד צָרוּ
מִנִּי הֱיוֹת שָׁבִים וְלֹא אָצוּ
לִי צַעֲדֵי זֹקֶן וְלִי אָצוּ ·

3.

— — — — — — — — — —

תִּתְאָו רַעְיַת נֹעַר בִּרְאוֹת
וּכְאֵבָהּ עוֹד נוֹסַף בִּרְאוֹת
שֵׂיבָה זָרְקָה לִשְׁכּוֹן בַּחוּר
כִּי הִלְבִּינָה שַׂעֲרַת בָּחוּר ·

4.

— — — ◡ — — — ◡ — —

מַסְוֵה צְבָעִים מֵעֲלֵי־שֵׂעָר
כִּי אַחֲרֵי־שֵׂיבָה בְּתֵבֵל אֵין
הָסֵר וּמַשְׂכִּית הַשְׁקֻרִים גָּל
חֵלֶק וְהִתְעַתֵּד לְךָ אֶל־גָּל ·

5.

— — — ◡ — — — ◡ — —

עֹרֵב אֲשֶׁר קִנֵּן עֲלֵי־שַׂעְרִי
מִדֵּי יְמוֹתַי אֶאֱלֶה עַל־כִּי
עַל־מָה כְּצֵל בָּרַח וְעוֹף דָּאָה
בָּרַח וְתַחְתָּיו קִנְּנָה דָאָה ·

6.

— — — ◡ — — — ◡ — —

הַבֵּט שְׂעַר לַיִל עֲלֵי־לְחָיִי
כִּמְעַט וְאוֹתָם יַחְלְפוּ יָמִים
יוֹמָם, כְּמוֹ־עָנָן עֲלֵי־הֵילֵל
עַל־כֵּן בְּכֵה לָזֹאת וְגַם הֵילֵל ·

7.

— — — ◡ — — — ◡ — —

נִכְפֵי מְאוֹר יוֹם הַזְּמָן הַשְׁפֵּל
כִּי קַל מְאֹד אֹפֶל כְּאָבָק דַּק
מִנִּי וְדֶגֶל מַאֲפֵל הָרִים
עָלַי וְכָבֵד אוֹר כְּמוֹ־הָרִים ·

---

2 אָצוּ Prov 19 2 u. Ex 5 13. — b לִי: M הן ‖ וְלִי: H וגם, G אשר. Prov 4 12.

3 Der Sinn ist: Die Geliebte sehnte sich schon im Gefängnisse (d. i. trauernd) zu wohnen, als sie sah, daß das Haar grau wurde, aber noch größer wurde ihr Schmerz, als sie sah, daß es weiß wurde. a Hos 7 9. — b עוד: M זאת.

4a הַשְׁקֻרִים: H השקידים. — b ZAW XIX S. 326. גַּל = Grab, Umdeutung von Hi 15 28.

5a עַל־מָה, die Vorll. עַלְמָה, was als Vokativ aufgefaßt werden müßte. Porges, Monatsschrift XXXVI 1887, S. 418 will שַׂעֲרֵי עַלְמָה lesen, aber es ist stets vom eigenen Greisenalter, nicht von dem der Geliebten die Rede. כְּצֵל בָּרַח Hi 14 2. וְעוֹף = וּכְעוֹף vgl. Hos 9 11. — b בָּרַח: H פרח. דָּאָה im Gegensatze zum Raben als ein weißer Vogel gedacht, also wohl der Weih, bei dem lichte Farbentöne vorherrschen.

6a הַבֵּט: H הנה. — b וְאוֹתָם: G ואורם, das Suffix auf das kollektivische Haar bezüglich. ‖ יַחְלְפוּ: H חלפו.

7 Sehr hübsches Wortspiel in chiastischer Form zwischen מְאוֹר = Licht, Glück und אוֹר = Licht, Weiße des Haares, מַאֲפֵל = Finsternis, Unglück und אֹפֶל = Dunkel, Schwärze des Haares. — a מְאוֹר יוֹם: M מאורי. ‖ וְדֶגֶל: M ורגל. נִכְפֵי Plural nicht biblisch. הַזְּמָן Vokativ. הָרִים Imperativ, vgl. Jer 17 18 Hes 21 31. — b Jes 29 5.

8.

— — — ◡ — — — ◡ — —

אֵין לֶאֱנוֹשׁ מוֹעִיל בְּעֵת יָרוּץ שֵׂיבוֹת שְׂעַר רֹאשׁוֹ וְצַבּוֹעַ

כִּי לֹא יְהִי עֶלֶם עֲדֵי־יִטְרֹף כְּבֶשׂ כְּפִיר יַעַר וְצָבוֹעַ ·

9.

— — ◡ — — ◡ — —

זֵכֶר נְעוּרִים יְשַׁלֵּחַ חֹלֶשׁ בְּלִבִּי וְרָזוֹן

שָׁוו בִּבְכִי עֲלֵיהֶם עָשִׁיר וְאִישׁ רָשׁ וְרָזוֹן ·

10.

— — ◡ — — — ◡ — — — ◡

זְמַן נֹעַר צְבִיָּה עוֹרֵרָה לִי בְּיוֹם חָשָׁה שְׁתוֹת עִמִּי וְשׁוֹרֵר

וְשֵׂיבָה קָרְצָה עַיִן לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת חֶפְצִי כְּאִישׁ נוֹטֵר וְשׁוֹרֵר ·

11.

— — — — — — — —

עֲפָרָה בָזְתָה לִי כִּי שַׂבְתִּי וַתִּמְכֹּר אֶת־דּוֹדָהּ מִן־זָר

וַתִּבְחַר בּוֹ בַּחֲזוֹת טוּרֵי מֹר עַל־לְחָיָו שָׁמוּ מִנְזָר ·

12.

— — — ◡ — — — ◡ — —

נוֹאַשׁ לְבַב שָׂב לִהְיוֹת לָעַד לִבְנוֹת עֲפָרִים מֵאֱנוֹשׁ חֹבֵשׁ

כִּי יֵשׁ לְכָל־מַחֲלָה צֳרִי אַךְ לֹא מָצְאוּ לְאִישׁ זָקֵן וְשָׂב חֹבֵשׁ ·

13.

— — ◡ — ◡

אֲהָהּ כִּי הַזְּמַן קָרָא לְמֵי הַשְּׁחָרוּת חֹרֶב

וְקוֹל זָקֵן יְשׁוֹרֵר בִּי בְּסַף נֹעַר אֲנִי חֹרֶב ·

14.

— — — ◡ — — — ◡ — —

אָמְרוּ לְאִישׁ צֶבַע שְׂעַר לְחָיָו אָדֹם עֲלֵי־צִיץ הוּא כְּמוֹ־חֶרֶס

וָאֶעֱנֵהוּ אַט עֲדֵי־יִגָּל זָהָב מְצֻפֶּה הוּא עֲלֵי־חֶרֶשׂ ·

---

8 a Dem Verse zuliebe ist die Stellung von אֵין und die Verwendung des Inf. abs. צַבּוֹעַ „färben" geschehen (Porges a. a. O. S. 418). — b יְהִי vgl. ZAW XIX S. 310. צָבוֹעַ Hyäne, Lagarde, Übersicht S. 35 ff.

9 a Jes 10 16. — b רָשׁ hier = Armut. רָזוֹן Kleinheit, Dürftigkeit, vgl. Mi 6 10.

10 קָרְצָה עַיִן kniff heimtückisch die Augen zusammen, vgl. Ps 35 19 Prov 10 10. עֲשׂוֹת : G עשה ‖ נוֹטֵר : G נוקם.

11 a בָזְתָה : HG בזה ‖ אֶת־דּוֹדָהּ : HM הודיה. — b בַּחֲזוֹת : HM כחזות ‖ שָׂמוּ : G שימו : „Schwarze Linien (טוּרֵי מֹר) bilden einen Schmuck (מִנְזָר, bibl. nur Pl.) auf seinen Wangen".

12 חֹבֵשׁ Beherrscher (Jes 3 7 nach alter Auffassung) und „der ihn verbinde", Wundarzt. — a נוֹאַשׁ : HM יאש ‖ לִהְיוֹת : H היות, M מהיות.

13 a G לי על זמן יקרא; aber der Sinn ist wohl: Wehe, die Zeit ruft den Wassern der Jugend zu: „Trockenheit!" und das Alter flüstert: „An der Schwelle der Jugend stehe ich — Verwüstung". — b זָקֵן: G שיבה ‖ בְּסַף : G לסף. Vgl. Zeph 2 14.

14 Ein Bedingungssatz: Sagt man in bezug auf einen Mann ...., so antworte ich. — a אָמְרוּ לְאִישׁ : HM אמר אשר. — b Prov 26 23.

15. — — — — — — — —

יַלְדֵי יָמִים עַל־פּוּךְ שַׂעְרִי   שֶׁהֵם טָחוּ כַּיּוֹם טֹחַ
לֹא הִלְבִּינוּ מֵאֹפֶל רֹאשִׁי   עַד־הִשְׁחִירוּ לִבְנַת טֹחַ ·

16. — — — — — — — —

הָהּ עַל־שֵׂעָר כִּכְנַף עֹרֵב   הוּשַׁב פֶּתַע כִּכְנַף יוֹנָה
מַעֲשֵׂה חִצִּים יַעֲשֶׂה בַּלֵּב   אוֹ מִמַּעֲשֵׂה חֶרֶב יוֹנָה ·

17. — — — ◡ — — — ◡ — —

יֶאֱבְקוּ נַעַר וְשָׁב אַךְ זֶה   יַחֲלֹשׁ וְאֵלָיו זֶה מְאֹד יָשׁוּר
זֶה בַּמְּגֵרָה רַק לְעֵץ נֹעַר   אַם יַהֲלֹךְ אֵלָיו עֲדֵי־יָשׁוּר ·

18. — — — ◡ — — — ◡ — —

מַה־לִּי וְלַזְּמַן שָׂב נְתָנַנִי   עַל־לֵב בְּנוֹת עֹפֶר מְאֹד כָּבֵד
אַחַר הֱיוֹתִי כָּל־יְמֵי נַעַר   מֵהֶם בְּתוֹךְ לֵבָב וְתוֹךְ כָּבֵד ·

19. — — — ◡ — — — ◡ — —

צָחֲקָה לְלַבֵּן שַׂעֲרָה וָאֵבְךְּ   כִּי אֶזְכְּרָה רֹאשִׁי כְּמוֹ כַרְמֶל
וָאֹמְרָה כֵּן חֹק זְמַן שַׁנּוֹת   כִּי הוּא לְיַעַר יַהֲפֹךְ כַּרְמֶל
שַׁבְּתִי בְּחֵת נַפְשִׁי לְיוֹם יִהְיֶה   חֶרְמֵשׁ וְיָשִׂים הָאֱנוֹשׁ כַּרְמֶל ·

20. — — — ◡ — — — ◡ — —

שִׁחַר לְבָבִי מִזְּמַן שְׁמוֹ   נֶעְבַּד לְכָל־מָצוֹק וְלַפִּידִים
אַךְ שַׂעֲרוֹת רֹאשִׁי מְאֹד שָׂבוּ   מִיקוֹד נְדֹד נַעַר וְלַפִּידִים ·

15b הִלְבִּין weiß machen, bh. nur weiß werden, doch siehe Dan 11 35, das Hiph von שָׁחַר ist überhaupt nicht biblisch. מֵאֹפֶל, das Šewa simpl. soll nur aufmerksam machen, daß metrisch Šewa mob. (compos.) hier nicht möglich ist. טֹחַ Niere, Herz.

16a עַל־שֵׂעָר : HM על כנף ‖ הוּשַׁב : M הוהפך. — b מַעֲשֵׂה : G כמה, M מה. Jer 46 16 50 16.

17a יָשׁוּר : G ישר. — אֵלָיו : M יגדל ‖ יָשׁוּר : G ישר. יַהֲלֹךְ vgl. ZAW XIX S. 311.

18a עֹפֶר: H אהב. — b אַחַר : H אחרי ‖ וְתוֹךְ : M וגם ‖ Bei H lautet der zweite Teil des Verses בהם כמו לבב וגם כבד, aber das ist nur eine erleichternde Lesart; vielmehr: Der Dichter beklagt sich über die Zeit: Das Greisenalter (שָׂב vgl. 9b) hat ihn auf das Herz der Jungfrauen wie eine schwere Last gelegt, während er in der Jugend in ihrem Herzen war. מֵהֶם vertritt das Suffix.

19a צָחֲקָה : G שחקה, M שחקו ‖ שַׂעֲרָה: G שערת, M שערי ‖ וָאֵבְךְּ וגו׳ : G ראשי כי ראתה אותו כמו. כַּרְמֶל dichtbelaubter Wald, vgl. HL 10 6. — b „Das ist die Weise der Zeit, daß sie stets verändert.“ Jes 29 17 u. ö. — c בְּחֵת : HM בצאת. כַּרְמֶל Getreide, Lev 23 14.

20a שִׁחַר : G השחיר, H חשך ‖ מִזְּמַן : G יד זמן ‖ נֶעְבַּד : HM נעכר ‖ מָצוֹק : G מצחק. — שַׂעֲרוֹת: M שערת ‖ שָׂבוּ: G שבו.

21. — — — — — — — — —

הָהּ לִי עַל־פִּי נֶעְדַּר גִּילִי וּמְשׂוֹשׂ חֶדְלִי יַחַד מוּסָר
אֶבֶן בִּירוֹת חִצֵּי שֵׂיבָה יֶשׁ־לִי בָהֶם תּוֹכָחוֹת מוּסָר
כִּי עַל פֶּשַׁע זָקֵן שָׁבַר גַּם פָּתַח מֵחַטָּאת מוּסָר ·

22. — — — ◡ — — — ◡ — —

עַצְמוֹ יְפַתֶּה כָּל־אֱנוֹשׁ בְּפִרְשׂ צֶבַע עֲלֵי־רֹאשׁוֹ בְּמִסְפַּחַת
אֵיךְ יוּכְלָה גֶּבֶר לְהַסְתִּיר עַל־ מִצְחוֹ שְׂאֵת מִחְיָה וּמִסְפַּחַת ·

23. — — — ◡ — — — ◡ — —

נֹאֵם לְבָבִי כִּי פְּאֵר זָקֵן שֵׂיבוֹת וְכִי הֵם מִלְּבַד נִזְרוֹ
דוֹמוֹת עֲלֵי־לֶחְיוֹ לְמוֹ־טוּרֵי אֶבֶן בְּרֹאשׁ מֶלֶךְ עֲלֵי־נִזְרוֹ
בָּם יַעֲטֶה כָבוֹד וְיִנָּזֵר מֵחֵטְא וּמַה־יָּקְרוּ יְמֵי נִזְרוֹ ·

24. — — — — — — — — —

שֵׂיבָה תָּעִיד כִּי מִתְיַצֵּב לִצְעַר רַגְלַי כַּיּוֹם נָעִים
לוּ יָכָלְתִּי בִבְחוּרוֹתַי אֶתֵּן כָּל־הוֹן יָקָר נָעִים ·

25. — — — — — — — — —

סָבְלוּ אוֹשִׁים בִּימֵי צַעַר מֵאֵין נִשָּׂא עֹמֶק שָׂחוּ
כִּי מֵי זֹקֶן מֵי אָפְסַיִם וּבְבוֹאִי מְצָאוּ מֵי שָׂחוּ ·

26. — — ◡ — — ◡ — —

דִּמָּה לְבָבִי כִּי בְהָמִיר אֶת־ שָׁחוֹר בְּלָבָן יִהְיֶה סֹחֵר
אַךְ נֹגְשִׂים הֵמָּה מְאִיצִים בִּי עַד־יִתְּנוּנִי אֶל־שְׁאוֹל סֹחֵר ·

27. — — ◡ — — ◡

עֲלֵי־מָה זֶה צְבִיָּה שָׁב בְּכָל־לֵב תִּשְׂנְאִי עֲלֵי־מָה
הֱשִׁיבַתְנִי וְאֵיךְ נִבְּלַ־ זְקֵנוּת תֶּאֱהַב עַלְמָה ·

21a לִי עַל־פִּי נֶעְדַּר : H כי נעדר עלי. — b שֵׂיבָה : GH שיבות. Prov 6 23. — c גַּם : H גם כי | מַחֲטָאת : H מחטוא, M מחטא. מוּסָר = מוּסֵר vgl. Hi 12 18.

22a יְפַתֶּה : H יפונה ‖ עֲלֵי : G שער ‖ בְּמִסְפַּחַת : H כספחת. עַצְמוֹ sich selbst, meine Nhbr. Gr. § 20c. מִסְפַּחַת bh nur Plural. — b יוּכְלָה (ZAW XIX S. 310): H יכלה ‖ וּמִסְפַּחַת : H וכפחת ‖ bei M lautet b איך יוכלו אישים להסתיר על מצחם שאת מחית כמספחת.

23a נֹאֵם : HM נוהם ‖ זָקֵן : H זוקן | לְבָבִי : M ללבי ‖ הֵם : G הן. — b עֲלֵי־נִזְרוֹ : H כמו נזרו. — c מֵחֵטְא : H מחטוא ‖ יָקְרוּ : G יפו.

24b בִּבְחוּרוֹתַי : H בימי בחרות. Vgl. Prov 24 1.

25a מֵאֵין נִשָּׂא „daß es nicht zu tragen ist“ vgl. 2 Chron 20 25. Für נִשָּׂא hat H נוכה, M נוסך. — b מֵי אָפְסַיִם Hes 47 3. Von b an fehlt der Schluß der Pforte in H; M ובבא מצאו מימי. מֵי שָׂחוּ Hes 47 5.

26 Sinn: Der Gedanke, das Vertauschen des schwarzen Haares mit dem weißen sei ein gutes Geschäft, ist verkehrt; die weißen Haare sind vielmehr Gläubiger, die ihn der Unterwelt zudrängen.

27b זְקֵנוּת : M זקנה.

28. — ∪ — — — ∪ — — — ∪ — —

שָׁוְא דִּבְּרוּ הָאֹמְרִים שֵׂיבָה תְכַ־ בֵּד אֶת־פְּנֵי עֶלֶם וְלֶחְיוֹ פְּאֵרָה
כִּי אַחֲרֵי בֹּצֶר בְּחוּרַי עוֹלֲלָה גִילִי וְאֶת־פֹּארוֹת מְשׂוֹשִׂי פֵּאֲרָה·

29. — — — — — — — — —

הַבֵּט שֵׂיבוֹת יוֹם זָרְקוּ בָךְ כִּי הֵמָּה לָךְ צִנִּים פַּחִים
וּרְאֵה פִּימוֹת הַגּוּף שָׁבוּ מֵחֹלֶשׁ רִקְעֵי פַּחִים·

30. — — — ∪ — — — ∪ — —

הִתְקַבְּצוּ שָׂרוֹת תְּמֹהַּ עַל־ שֵׂעָר אֲשֶׁר שֵׁנָּה וְגַם צָפוּ
וַאֲנַחֲמָה אוֹתָם בְּאָמְרִי כִּי יָמִים בְּכֶסֶף שַׂעֲרִי צָפוּ·

31. — — — — — — — —

בַּחֲלֵב שֵׂיבָה מִשְׁחֹר שֵׂעַר נֹעַר כַּיּוֹם זָקֵן קִדֵּשׁ
מַה־טּוֹב פֹּעַל פָּעַל לוּלֵא כִּי לַמָּוֶת אוֹתוֹ קִדֵּשׁ·

32. — ∪ — — — ∪ — —

שֵׂיבוֹת בִּפְנֵי שָׂחֲקוּ וּפְנֵי עֲלָמוֹת רָעֲמוּ
לִבִּי עֲלֵי־זֹאת יֶהֱמֶה אַחַי וּפָנַי רָעֲמוּ·

33. — — — ∪ — — — ∪ — —

שַׂשְׂתִּי בְּיוֹם בִּי זָרְקָה שֵׂיבָה כִּי טוֹב בְּמִפְעָלַי אֲנִי שׁוֹעֵר
מוּסָר מְאֹד לִי בָהּ וּמְבוֹא אֶל־ לֵב תַּאֲוַת נֹעַר כְּמוֹ־שׁוֹעֵר·

34. — — — — — — — — —

יָמִים הָפְכוּ שָׁחֹר לָבָן אָכֵן לִבִּי לָהֶם שָׁחַר
מַה־יָּפוּ לִי לֵילוֹת שַׂעֲרִי טֶרֶם נִבְקַע בָּהֶם שָׁחַר
אַךְ רַע מִכֹּל מָוֶת יִפְרֹשׂ כַּפּוֹ כַּאֲשֶׁר יִפְרֹשׂ שָׁחַר·

28b בֹּצֶר Weinlese. פֹּארוֹת: M פוארת.

29a Hos 7 9 Prov 22 5. צִנִּים: M ציצי. — b פִּימוֹת wie שֵׂיבוֹת nicht bibl. Plurale. גּוּף Körper, nicht biblisch. Num 17 3. Zur Sache vgl. Brody, Dîwân des Jehuda ha-Levi. I Berlin 1901, Anm. S. 220 ff. (zu Nr. 92 Z. 1—6).

30a שָׂרוֹת, Konjektur aus G שרים und M שידות || שֵׁנָּה nach M שונה für G שִׁנָּה. — b וַאֲנַחֲמָה zur Form vgl. ZAW XIX S. 310. בְּאָמְרִי כִּי יָמִים: M כאומרם כי מים. בְּכֶסֶף, eine Konjektur Brodys gegen das überlieferte כְּכֶסֶף.

31a נֹעַר כַּיּוֹם זָקֵן: M הנוער הנה הזמן „Das Alter hat die Schwärze der Jugendhaare jetzt mit der Milch der weißen Haare geweiht“ (מִשְׁחָר = Schwärze, nach alter Erklärung zu Ps 110 3); שֵׂעַר st. cstr. wie Jes 7 20. — b לוּלֵא כִּי wenn nur nicht.

32b וּפָנַי, Konjektur Brodys nach Hes 27 35 für das וּמֵעַי der Vorlagen, das in M a. R. zu ורייעי verbessert ist.

33a Hos 7 9. „Denn ich vermute, daß ich jetzt nur Gutes üben werde“; מִפְעָל bibl. nur von den geschichtlichen Taten Gottes.

34a שָׁחֹר: M שער. לִבִּי .... שָׁחַר wie 20a. Über das „schwarze Herz“ vgl. Brody, Dîwân I, Anm. S. 81 (zu Nr. 37 Z. 7—8) und S. 247 (zu Nr. 100 Z. 17—20). — b Jes 58 8. — c כַּפּוֹ: G יָדוֹ, aber vgl. Prov 31 20 Jo 2 2.

35. — — ◡ — — — ◡ — — — ◡

לְמַטָּרָה הֱקִימַנִי זְמַנִּי וְהוֹרַנִי בְּחִצֵּי תַעֲלוּלִים
וְהִזְקַנְתִּי בְּלֹא עִתִּי וְצָרוּ צְעָדַי וַאֲנִי מִתְעֲלוּלִים·

Es folgen nun diejenigen Strophen, die sich der alphabetischen Ordnung nicht fügen:

2 a. — — — — — — — — —

מַה־לִּי וּלְעֵת זֹקֶן כִּי כָל־ נִפְזָר מִיגוֹן עוֹלָם אִלֵּם
עִם־נַעֲלָמִים אֵשֵׁב דּוּמָם גַּם עִם־רַעְיוֹת נֹעַר אִלֵּם·

Die Strophe bietet nichts Auffälliges. Sinn: Was hat die Zeit des Alters Verlockendes an sich, die allen Kummer der Welt in sich schließt? Bei den Jünglingen (נַעֲלָמִים, vgl. Ibn ʿEzra zu Ps 26 4) sitze ich stumm und bei den Geliebten der Jugend schweigend. Sie ist als echt zu betrachten und an falsche Stelle gekommen. Auch sonst findet sich gerade am Anfange der Pforten mehrfach Verwirrung, vgl. Pf. 1—3. 8—10; es scheint, als ob man eine für die betreffende Pforte recht bezeichnende Strophe hat an den Anfang stellen wollen.

10 a. — — — ◡ — — — ◡ — —

מֵאָז זְמַן יְיַסֵּר בְּתוּגוֹתָיו מַשְׂכִּיל וּבַל יִשָּׂא וְיִנָּחֵם
עַד־בּוֹא זָרַח כּוֹכְבֵי שֵׂיבָה יִבְכֶּה עֲלֵי־חֲטָאוֹ וְיִנָּחֵם·

Die Konstruktion im zweiten Teile der Strophe ist sehr hart, der Zusammenhang recht unklar: „Von jeher straft die Zeit mit ihren Kümmernissen den Einsichtigen, sie gewährt nicht Verzeihung noch Mitleid, bis die Sterne des Alters erstrahlen; er beweint und bereut seine Sünde.“ Die Strophe ist übrigens auch von Günzburg verworfen.

10 b. — — ◡ — — — ◡ — — — ◡

בְּיוֹם חָשׁוּ בְנֵי בֵיתִי לְהָסִיר לְבָנוֹת מִשְּׂעַר רֹאשִׁי וְנַקּוֹת
עֲנִיתִים כֵּן הָיוּ עֶזְרָה לְהוֹצִיא לְבָבִי מִכְּלוּא פֶּשַׁע וְנַקּוֹת·

Die Strophe erregt nach Form und Inhalt Bedenken: nach Form, denn das sonst nicht vorkommende נַק = weiß, glänzend scheint nur des Reimes wegen gebildet statt des nach Dan 7 9 und Barth, Nomi-

---

35 a Hi 16 12. — b Prov 4 12. Der Schluß soll wohl den Sinn ausdrücken: „Während ich mich doch noch jung fühlte.“

2 a וּלְעֵת : GH לעת ‖ נַעֲלָמִים : G עוללים ‖ אֵשֵׁב : M ישב ‖ עִם־רַעְיוֹת : G עם רעית, H את רעיות. Vgl. Jes 47 5.

10 a וּבַל : H לבל ‖ עַד : G עם ‖ בּוֹא : G בו, M לו ‖ זָרַח : H זרחה ‖ חֲטָאוֹ : G פשעו.

10 b חָשׁוּ : M באו ‖ פֶּשַׁע : M שער.

nalbildung § 10c anzusetzenden נָקֶה; nach Inhalt, denn logischerweise muß man als Schlußsatz erwarten: entfernt auch die Sünden aus meinem Herzen! nicht aber das umgekehrte.

14a. — — ◡ — — ◡ — —

הָמוּ קְרָבַי לְשֵׂיבָה   פָּשְׂתָה וְלִבִּי מְאֹד חָם

אֶשְׂנָא לְרַגְלָהּ בְּנֵי שֵׁם   יַחַד וְאֶחְמֹד בְּנֵי חָם׃

Die Bezeichnung der weißen Haare als Kinder Šems, der schwarzen als Kinder Chams ist wenig geschmackvoll und etwas weit hergeholt, sonst bietet aber die Strophe nichts Auffälliges.

14b. — — — ◡ — — — ◡ — —

בֵּין הַחֲמִשִּׁים אֵין בְּיָדְךָ מִ־   כֹּחַ זְמַן נַעַר לְבַד חֹמֶשׁ

וּלְאַחֲרֵיהֶם תַּהֲלֹךְ נֶאְסָר   עַד־רֹאשׁ תְּהִי כֹּפֶת אֱלֵי־חֹמֶשׁ׃

Es fallen die vielen Abweichungen vom biblischen Sprachgebrauche auf (בֵּין הַחֲמִשִּׁים = im Alter von 50 Jahren, לְאַחֲרֵיהֶם, תַּהֲלֹךְ, תְּהִי), die sich sonst bei unserm Dichter nicht so häufen. Zur Sache vgl. Brody, Dîwân II 1909, Anm. S. 115 (zu Nr. 5 Z. 1—2).

15a. — — — — — — — — —

מֵאוֹר שֶׁמֶשׁ יֵאוֹר שֵׂעָר   שָׁחֹר אִלּוּ עִמִּי יָצָא

כַּאֲשֶׁר מֵעֵין אֹפֶל חָשַׁךְ   שֵׂעָר צָהֹב הָעֵת יָצָא׃

Es ist sehr auffällig, daß die beiden יָצָא im Reime, auch nach dem Wortschlüssel in G, dasselbe bedeuten. Die Vokabeln מֵעֵין = Inbegriff einer Sache, vgl. M Ber 4 3, meine Nhbr. Gr. § 80 und צָהֹב = glänzend weiß finden sich sonst in unserm Buche nicht.

20a. — — ◡ — — — ◡ — — — ◡

אֲבַכֶּה עַל־זְמַן נַעַר וְאַזִּיל   דְּמֵי עֵינַי עֲלֵי־אֶרֶץ מְכוּרוֹת

עֲזַבְתִּיהָ בְּעַל־כָּרְחִי וְלֵילוֹת   בְּחוּרַי מִבְּנֵי יָמִים מְכוּרוֹת׃

Nach einer Mitteilung Brodys ist מְכוּרוֹת im ersten Verse = מגורות (Ibn Ǵanach s. v. מכר), so daß der Sinn ist: „Ich beweine .... und lasse Tränen fließen wegen dieser Erde (in der sich der Mensch nur vorübergehend aufhält), die ich zu verlassen gezwungen bin.“ Sehr wenig befriedigt aber der Schluß der Strophe: „Schon sind die Nächte meiner Jugend (= die schwarzen Haare) von dem Schicksal verkauft (= in weiße Haare vertauscht).“

14a וְאֶחְמֹד: M ואשטום.
14b תְּהִי כֹּפֶת: G יהי כפות.
15a מֵאוֹר: G מזיו ‖ שֵׂעָר צָהֹב הָעֵת: H שער צהוב מעת, M צהוב שער העת.
20a עֲזַבְתִּיהָ: M עזבתים ‖ יָמִים: H אדם.

22a. — ◡ — — — ◡ — — — ◡ — —

יַעַן בְּחוּרוֹתַי אֲשֶׁר עָבְרוּ יְמֵי   נֹעַר כְּמוֹ־מַיִם כְּרֶגַע נִמְאָסוּ

וַיִּתְקְעוּ אֹהֶל יְמֵי שֵׂיבָה לְבַל   יִצְעַן עֲדֵי־מָוֶת בְּיַעַן נִמְאָסוּ׃

Im ersten Verse ist die Konstruktion schwerfällig und ungeschickt, im zweiten der Sinn des Schlusses: „Die Tage des Greisenalters schlagen ein Zelt auf, das nicht mehr abgebrochen werden soll (Jes 33 20) bis zum Tode, weil sie mir verhaßt sind (= aus Trotz).“

22b. — ◡ — — — ◡ — — — ◡

בְּשׁוּרִי אֶת־מְאוֹר שֵׂיבָה בְּמַאְפֵּל   שְׂעָרִי אֵלְכָה לִקְרַאת נְחָשִׁים

וְשָׁמַעְתִּי זְמָן יֹאמַר יְרָא כִּי   בְּלִי לַחַשׁ לְנַחֵשׁ הֵם נְחָשִׁים׃

„Wenn ich das Weiß des Alters im Dunkel meines Haares sehe, gehe ich nach Zaubermitteln aus (Num 24 1), um es zu beseitigen, aber ich höre das Schicksal, es sagt: Hüte dich, denn das sind Schlangen, die man durch keine Zauberformel beschwören kann (Jer 8 17).“ Schlangen = Haarlocken, vgl. Brody, Dîwân I Anm. S. 172 (zu Nr. 70 Z. 31—34); II Anm. S. 5 (zu Nr. 3 (Z. 1—5). Die Konstruktion im letzten Verse ist sehr schwerfällig.

27a. — — — ◡ — — — ◡

יְנַחֲמוּנִי בְּאָמְרָם לִי   בְּשֵׂיבָה תָּאֳרְךָ עָדָה

וְהִיא דָמְתָה לְגוּר דִּמָּה   טְרֹף אֹתִי בְּיוֹם עָדָה׃

„Sie trösteten mich, indem sie zu mir sagten: Durch das Alter hat sich deine Gestalt geschmückt; aber es gleicht dem jungen Löwen, der mich zu zerreißen gedenkt, wenn er herankommt.“ Die beiden Verse passen nicht recht zueinander.

Abgesehen von der Strophe 2a, die als echt an die Spitze zu rücken ist, geben also die sich nicht der alphabetischen Ordnung fügenden Strophen zu sehr vielen, meist schweren Bedenken Anlaß, so daß die äußern Gründe zu ihrer Entfernung durch innere gestützt werden. Die Untersuchung weiterer Pforten, die ich an anderer Stelle zu geben gedenke, muß nun lehren, ob der von mir aufgestellte Grundsatz sich ungezwungen und erfolgreich auch sonst durchführen läßt.

22a מָוֶת : H עוֹלָם.

22b שְׂעָרִי : GH שֵׂעָרָה, aber das Wort paßt nicht in das Metrum. יֹאמַר יְרָא כִּי בְלִי : M אוֹמֵר קְרָא כִּי בְלֹא.

27a דִּמָּה טְרֹף אֹתִי : M יְטָרֵף הֲדַר פָּנַי.

Zur Zukunftserwartung Jesajas.

Von

Georg Beer.



Die Wirksamkeit Jesajas steht im Zeichen der assyrischen Expansionspolitik, deren letztes Ziel die Eroberung Ägyptens war. Wie in den anderen palästinischen Staaten hing auch die Zukunft Israels von dem Waffenerfolg der Assyrer ab. Der ganze Westen war damals in assyrienfreundliche und assyrienfeindliche Gruppen gespalten. Auch in Juda, der engeren Heimat des Propheten Jesaja, vollzog sich die gleiche Scheidung der Geister und so mußte auch Jesaja zu der brennendsten Zeitfrage, mit der die Geschicke seines Vaterlandes eng verknüpft waren, Stellung nehmen.

In dem nach ihm benannten Prophetenbuch nimmt Jesaja eine schwankende Haltung gegenüber der herrschenden Weltmacht ein. Bald erwartet er ein siegreiches Vorgehen der Assyrer nach dem Westen; all die größeren und kleineren Staaten Palästinas, auch Israel und Juda, werden von den feindlichen Sturmkolonnen überrannt; erliegt doch selbst das Pharaonenland, der gefährlichste Mitbewerber um den Weltbesitz, dem mesopotamischen Schwerte. Bald erhofft er den nahen Sturz Assurs, der entweder im eignen Stammland, oder in der wichtigsten Provinz, dem Gebiete Jahwes, näher bei einem wilden Angriff auf Jerusalem, erfolgt.

Geht die zwiespältige Ansicht über Assur auf Jesaja selbst zurück? Ist er in den verschiedenen Abschnitten seines Lebens durch die Zeitereignisse, durch Stimmungen und andere Einflüsse, etwa durch das herrische Gebaren des Assyrers bestimmt worden und hat bald günstig, bald ungünstig über ihn geurteilt? Oder ist Jesaja in seiner Meinung über Assur sich zeitlebens gleichgeblieben? Hat er immer geglaubt, daß dem Riesen aus dem Osten die Zukunft gehöre und daß er die Völkergeißel für den ganzen Westen sei? Oder spielt der unheimliche Titane vom Ende der Erde nur die Rolle des von Jahwe selbst genarrten Erzfeindes Israels?

Nach dem jetzigen Jesajabuche, Kap. 1—39, als Ganzes betrachtet, dient das Vorrücken Assurs nach dem Westen, in einem Ansturm gegen Israel gipfelnd, schließlich zu einem glänzenden Sieg Jahwes und damit auch seines Volkes über das Heidentum. Die Absolutheit der Religion

Israels ist damit gewährleistet. Jahwe lockt selbst den Feind nach Palästina herbei, um ihm hier den Garaus zu machen. Auf eignem Grund und Boden unumschränkter Herr muß ihm der Sieg über Assur von aller Welt zuerkannt werden.

Der Sturz Assurs wird unter verschiedenen, zum Teil grausigen Bildern beschrieben.

Die verderblichen Pläne des Feindes kommen nicht zustande $8_{9.10}$. Auch nicht einen Pfeil soll er in die Gottesstadt schießen 37_{33}. Jahwe beschirmt sie wie ein Löwe 31_{4}. Er straft den Hochmut der Assyrer 10_{12} und schwingt die Geißel wider sie wie am Midianstage 9_{3} 10_{26}. Er bricht wie Meerestosen 5_{30}, oder wie Donnerwetter und Sturmwind 17_{13} 29_{6} 30_{27}ff. gegen sie los. Gegen Morgen ist plötzlich der nächtliche Völkerspuk vorbei 17_{14}. Die Heiden sind verflogen wie Staub und Spreu, oder wie ein Traum $29_{5.7}$. Jahwe führt den Assyrer wie eine am Nasenring gefesselte Bestie unverrichteter Sache auf dem Wege heim, den er kam 37_{29}. Die Assyrer fallen durch das Schwert eines Unsterblichen 31_{8}. Jahwe zertritt sie auf seinen Bergen 14_{25}, zerknickt sie wie Weinreben 18_{5} und fällt sie wie Waldbäume $10_{18.33}$f. 32_{19}. Er läßt die Schwindsucht in ihre Glieder fahren 10_{16}. Die Leichen werden auf einen gewaltigen Scheiterhaufen getürmt und verbrannt 10_{17} 30_{33} 31_{9}, oder dem Raubgetier zum Fraß überlassen 18_{6}. Im allgemeinen besorgt Jahwe selbst das Henkeramt an dem Feinde. Die Israeliten bejauchzen nur den Untergang mit Flöte und Lied 12_{1}ff. 30_{29}. Jedoch 28_{6} werden sie durch Jahwe zu Helden gemacht und jagen die Feinde zum Lande hinaus. 9_{3} besiegt ein zweiter Gideon die Überzahl.

Und nun die dazu gehörige Folie! Durch die von Assur veranlaßte und von Jahwe beendete Schreckenszeit wird in Israel die Spreu von dem Weizen gesondert 1_{27}f. 3_{10} 4_{3}f. 7_{3} 10_{20}ff. 14_{32} 28_{5}f. $_{16}$ff. 30_{17} 31_{6} 37_{31}f. Hernach folgt die große Freudenszeit 9_{2}. Auch diese wird unter verschiedenen, zum Teil lieblichen Bildern beschrieben.

Das lästige Fremdenjoch ist dann zerbrochen 9_{3} 10_{27}. Die Israel feindseligen Völker sind beseitigt 26_{11} 30_{25} 33_{12} 34_{1-4}. In 27_{1} werden als der Vernichtung preisgegebene Völker Assur, im Bilde der Leviathan und Ägypten, d. i. der Drache genannt. 34_{5-17} wird insbesondere Edom und 25_{10-12} Moab ein furchtbares Strafgericht angedroht, vgl. auch Kap. 15 u. 16. Alle Sünder sind dann aus Zion entfernt 1_{28-31} 29_{20}f. 33_{14}. Der Götzendienst in Israel, sowie in der Völkerwelt hört auf 1_{29}ff. 2_{18}ff. 17_{7}f. 19_{1}ff. 27_{9} 30_{22} 31_{7}. Jahwe ist

dann alleiniger Gott 29_{23}. Die Abzeichen des blutigen Kriegshandwerkes sind verbrannt 9_{4}. Oder die Schwerter und Spieße werden 2_{4} in die friedlichen Geräte des Bauern und Winzers verwandelt. Jahwe schützt in wunderbarer Weise seine Stadt und ihre Bewohner gegen alle Gefahren $4_{5f.}$ $33_{20f.}$; vgl. auch 14_{32} 28_{16}. Er ist in sichtbarer Glorie wie einst in der Mosezeit bei seinem Volk $4_{5f.}$ 30_{20}, nachdem er zuvor seine Gegner im Himmel gefesselt hat 24_{21-23}. Israels Land ist dann fruchtbar wie das Paradies 4_{2} 7_{22} $30_{20ff.}$ Die menschlichen Gebrechen und Nöte hören auf $25_{7f.}$ $29_{18f.}$ $35_{5f.}$ Selbst der Tod ist dann überwunden 25_{8}. Die Geretteten sind alle heilig und gerecht 4_{3} 33_{15}. Sie sehen und hören Jahwe und urteilen verständig 32_{3-5}. Nach 32_{15} wird die große Metamorphose, die Umwandlung von Ödland in lachendes Gefilde und von Sündern zu Gläubigen durch die Ausgießung des Geistes von oben bewirkt. Jerusalem ist dann wieder wie zur Zeit Davids die Rechtsburg 1_{26} 33_{15} und Israel gleicht einem lieblichen Weinberg $27_{2ff.}$ Mehrmals wird der künftige Idealstaat als wirkliche Theokratie gedacht. Jahwe selbst ist dann König 2_{4} 24_{23} 26_{13} 28_{5} 33_{22}. Führt doch überhaupt nur sein Eifer die Heilszeit 9_{6} 26_{11} 30_{18} herbei und ist Jahwe der eigentliche große Freudemeister Israels $9_{2ff.}$ Daneben und anderswo ist aber das Regiment über Jahwes Volk einheimischen Richtern und Königen übergeben 1_{26} 32_{1} $33_{17^{a}}$. Insbesondere wird ein zweiter David als Herrscher ersehnt 16_{5}. Als ein überaus kluger, starker, fürsorglicher und friedfertiger König richtet er den umgestürzten Thron seiner Väter wieder auf $9_{5f.}$ 11_{1}. In 11_{2} besitzt er die ihn hervorragend zum Herrscher befähigenden Eigenschaften der Weisheit, Tatkraft und Frömmigkeit durch Überstrahlung mit dem Geiste Jahwes. Gerechtigkeit ist die Stütze seiner Regierung 9_{6} $11_{3ff.}$ Unter ihm erscheint der entschwundene Friede des goldnen Zeitalters wieder $11_{6ff.}$ Da nirgend anderswo als in Jerusalem, dem Mittelpunkt des kommenden Idealreiches, solche herrlichen Zustände herrschen können, wird Jahwes Stadt das Wallfahrtsziel der Gottsucher unter den Heiden. Durch ein großartiges Naturwunder wird der Zion mit dem Tempel zum höchsten, oder zum Gottesberg verwandelt und so, bis in die weitesten Fernen sichtbar, der Anziehungspunkt der Völker. Von der Ohnmacht ihrer Nationalreligionen überzeugt, pilgern sie nach Jerusalem zum Tempel Jahwes, um sich der gerechten Herrschaft des Universalgottes zu unterwerfen $2_{2ff.}$ 11_{10}. Auf dem Zion findet das große Völkerverbrüderungsmahl statt 25_{6}. Äthiopen 18_{7}, Ägypter $19_{19ff.}$ und Assyrer 19_{23} bekehren sich zu Jahwe und Israel

steht mit ihnen im Bunde $19_{24\,f.}$ Auch die Römer fürchten den Judengott, falls diese mit dem starken Volk 25_{3} gemeint sind. Dann ist Juda nicht mehr das odium generis humani 25_{8}, ist es doch der Friedensstifter unter den Völkern. Israel erlebt nicht bloß eine nationale Wiedergeburt, sondern seine Könige üben Weltherrschaft aus 9_{6} 11_{10} 33_{17^b} und teilen Beute mit den Mächtigen der Erde (53_{12}). Äthiopen und Phönizier, die reichsten Völker der Welt, zahlen Tribut an Jahwe 18_{7} 23_{18}. Umliegende Kleinstaten wie Philistea, Edom, Moab und Ammon werden 11_{14} von Israel unterjocht. 14_{2} werden etliche aus den Heiden zu Knechten und Mägden Israels gemacht. In das wiedererstehende Reich werden die nach allen Richtungen der Ökumene versprengten Israeliten aufgenommen $11_{11\,ff.}$ $14_{1\,f.}$ $27_{12\,f.}$ $35_{8\,ff.}$ Der alte Hader zwischen Israel und Juda ist begraben 11_{13}. Auch die Toten Israels kehren, durch Himmelstau belebt 26_{19}, aus der Scheol nach der Oberwelt zurück und werden Mitbürger des ewigen Gottesstaates. So gehört die Zukunft allein der Sache Israels und seines Gottes.

Es ist unschwer in diesem Zukunftsgemälde die Farben der Dogmatik des Spätjudentums zu erkennen. Wie viel gehört von der Eschatologie des Jesajabuches 1—39 dem historischen Propheten Jesaja an?

Nach der heutigen Kritik ist sie ein organischer Weiterbau von Grundgedanken Jesajas selbst. Seine Predigt bedeute einen Kompromiß zwischen volkstümlicher und prophetischer Religion.

Allerdings stelle Jesaja, im Widerspruch zu seinen Landsleuten, eine harte Züchtigung des entarteten Jahwevolkes durch den Assyrer in Aussicht. Nur die wenigen aus Juda, welche das Vertrauen auf Jahwe, den strengen aber gerechten Vergelter alles Tuns, zur Richtschnur ihres Lebens machen, entrinnen dem Verderben und werden der Anfang des auf gerechtes Regiment aufgebauten neuen Zion. Aber auch der Assyrer, und damit treffe Jesaja wieder mit den nationalen Wünschen seines Volkes zusammen, müsse die strafende Hand Jahwes zu spüren bekommen. In seinem Größenwahn vermesse er sich an Jahwe. Nicht ihm, sondern sich selbst, schreibe er seine Erfolge zu. Die ihm von Jahwe gewiesene Aufgabe überschreitend, gehe er darauf aus, sich ein Weltreich zu gründen. Daß der Heide gar seine unreinen Hände nach dem Tempel, dem Kleinod Jahwes auszustrecken wage, dulde dessen Ehre nicht. Vor den Toren Jerusalems ereile daher den Assyrer das verdiente Schicksal. Sein Sturz ist die Voraus-

setzung für den Aufstieg Israels. Die antiassyrische Stimmung habe den Jesaja schon während, oder bald nach dem syrisch-ephraimitischen Krieg ergriffen und ihn bis zuletzt nicht mehr losgelassen. Ganz vereinzelt tritt die Ansicht auf, daß die assyrienfeindliche Gesinnung des Propheten erst aus der Zeit nach 701 stamme, als Sanherib zum zweiten Male zu einem Zuge nach dem Westen sich anschickte.

Muß nun nach Jesaja zur Ehrenrettung Jahwes und zum Wohl seines erklärten Lieblings, Israel, die Weltmacht vernichtet werden, so hat der Prophet mit solchen Gedanken tatsächlich die Grundpfeiler der spätjüdischen Zukunftshoffnung geschaffen, bzw. sie tiefer befestigt. Denn schließlich ist ja die Eschatologie der Synagoge schon in dem Nationalinteresse des vorprophetischen Israels, verankert. Sind nun auch die modernen Jesajaforscher darin noch nicht eins, ob Stücke messianischen Gehaltes wie 2_{2-4} 4_{2-6} 9_{1-6} 11_{1-9} u. ä. auf den Propheten zurückgehen oder nicht, so stimmen sie doch wieder darin zusammen, daß Jesaja den Fall Assurs zum Beweise für die Allmacht Jahwes und zum Heile Israels für nötig erachtet und vorausgesagt habe. Die Kumulation der Zukunftserwartungen in Jes 1—39 ist nach allgemeinem Dafürhalten erst im Laufe der Zeit erfolgt, aber Maß und Tempo ist strittig. Jedoch die Basis der spätjüdischen Eschatologie, der Untergang der Weltmacht, soll bei Jesaja bereits feststehendes Dogma sein.

So spitzt sich die Frage nach der Zukunftshoffnung Jesajas auf die Prüfung der assyrienfeindlichen Orakel in seinen Reden zu. Erst von hier aus wird ein Endurteil über die Zugehörigkeit umstrittener Stücke wie $2_{2ff.}$ $4_{2ff.}$ $9_{1ff.}$ $11_{1ff.}$ usw. zur Zukunftsschau Jesajas sich ermöglichen und sein Anteil an der Eschatologie des Jesajabuches Kap. 1—39 sich bestimmen lassen.

Bekanntermaßen wechseln hervorragende Geister nicht nur oft im Laufe der Zeit ihre Ansichten über eine und dieselbe Sache, sondern häufig genug haben sie darüber auch zur selben Zeit, bewußt oder mehr unbewußt, eine nicht einheitliche Anschauung. So müßten wir nun auch mit der Tatsache, daß Jesajas Zukunftshoffnung, wie die moderne Kritik einhellig annimmt, widerspruchsvoll und unausgeglichen sei, uns begnügen, wenn sich 1. nicht zeigen ließe, daß Jesaja zu aller Zeit in dem Assyrer die Zuchtrute in der Hand des Weltherrn Jahwe gesehen habe, und 2. daß darum die Antiassurstücke, für deren Unechtheit noch andere gewichtige Gründe sprechen, nicht Eigentum Jesajas sein können.

Welche Stellung hat Jesaja zu Assur eingenommen?

1. Die Pro-Assurstücke.

An die Assyrer als Verheerer des Landes Jahwes, und als Wegführer der Bewohner denkt Jesaja schon bei der Berufungsvision $6_{11\,12}$. Die mit dröhnendem Schritt nahenden Bataillone desselben Volkes sind es auch, die in $2_{6ff.}$, einer der ältesten Reden des Propheten unter dem Bilde eines heranbrausenden und alles zermalmenden Gewitters, den Hochmut Israels ducken sollen. Die gleiche Bedeutung haben die Assyrer in den übrigen, der frühesten Wirksamkeit Jesajas angehörenden Reden und Aussprüchen Kap. 3—5. Durch den Assyrer entfernt Jahwe die morschen Stützen der Gesellschaft in Jerusalem und Juda $3_{1ff.}$ und bringt er die stolzen und gefallsüchtigen Frauen der Residenz in Elend und Schande $3_{16ff.}$ Durch denselben Feind geht Jerusalem in Trümmer und kommt Juda zu Falle 3_8. In $3_{25f.}$ redet der Text von einer nicht weiter genannten Stadt, deren Krieger im Kampfe umkommen und deren Tore veröden werden. Und ebenso ist 5_{14} die Stadt nicht näher bezeichnet, deren vornehme und geringe Bevölkerung in den Rachen der Hölle hinabfahren soll. Beide Male wird, wie längst vermutet, der Name der Stadt Jerusalem getilgt sein, wegen der Schwere des ihr durch den Assyrer von dem Propheten angedrohten Unheils. Niemand anders als das gleiche Erobervolk ist es auch, das den Weinberg Jahwes, das Land Israels und Judas abweidet, zertritt und verwüstet $5_{5f.}$; vgl. auch 5_{10} und $_{17}$ und zu allen drei Stellen 6_{11}. Zur Deportierung der Bevölkerung 5_{13} vgl. 6_{12}. Der Assyrer bedeutet den Tod und die Hölle wie für die übrigen Palästinenser so auch für Jahwes Volk 5_{14}; vgl. auch die aus dem Ende der Wirksamkeit Jesajas stammenden Aussagen 28_{15} und $_{18}$. Spezieller wird 5_{26-29} der Assyrer gegen das Nordreich losgelassen, um von niemandem gehindert, seine Bürger zu packen und fortzuschleppen 5_{29}.

Während dem syrisch-ephraimitischen Krieg erwartet Jesaja binnen wenig mehr denn Jahresfrist die Verwüstung der Gebiete von Israel und Aram durch den Assyrer 7_{16}. Hernach kommt aber auch Juda an die Reihe 7_{17}. Eine noch kürzere Frist für die Eroberung von Damaskus und Samaria nennt 8_4; vgl. auch $17_{1ff.}$ und $_{4ff.}$ In $7_{8\,9}$ scheint der Prophet noch daran zu denken, daß die nach Juda rückenden Aramäer und Israeliten vor dem herbeieilenden Großkönig sich schleunigst aus dem Staube machen und so noch eben mit einem blauen Auge davonkommen. Durch das Hilfegesuch des Ahas an Tiglat Pileser ist nach 8 [illegible] die assyrische Gefahr für Juda unheimlich nahegerückt.

Ob 7_{18-25} sich ganz, oder teilweise auf Juda oder Israel bezieht, tut hier nichts zur Sache: Entweder sind die Verse Parallele zu 7_{17} und 8_{6-8} oder zu 7_{16} und 8_{4}. König und Volk von Juda konnten sich nicht zu der von Jesaja empfohlenen Politik des Ruhehaltens entschließen $7_{10 ff.}$ $8_{5 ff.}$ Zuweilen hat damals auch der Prophet die Wege des großen Haufens gehen wollen $8_{11 ff.}$ und hat im Anschluß an die aufständischen Israeliten und Syrer, oder an ihren Gegner, den östlichen Weltherrn, die Rettung gesehen, bis ihm die innere Erleuchtung über die Falschheit solcher Wahl kam. Erbittert und enttäuscht über die bei seiner Berufung freilich schon geahnten Mißerfolge bei König und Volk hat zu jener Zeit Jesaja von seiner Tätigkeit als Prophet aus der Öffentlichkeit in den Kreis seiner Familie und Jünger sich zurückgezogen, wie es scheint auf Jahre hinaus, hoffend, daß Jahwe, der sein Angesicht vor Israel und Juda verbirgt, die Drohungen seines Boten verwirklichen und ihn selbst damit rechtfertigen werde $8_{16 ff.}$ Denn es bleibt dabei: für viele in seinem Volk wird Jahwe zur Falle und Schlinge 8_{14}. Nur wenige in Juda werden dem mit dem Assyrer hereinbrechenden Unheil entrinnen. Das sind die, welche ihren Blick fest auf Jahwe richtend, weder vor den verbündeten Israeliten und Aramäern bangen, noch nach der Hilfe des Assyrers ausschauen 7_{3-9}.

Aus dem ums Jahr 725 anzusetzenden Ausspruch 28_{1-4} ist zu erkennen, daß Jesaja auch durch die Verzögerung, oder nur teilweise Erfüllung seiner Drohungen vom Jahr 735 sich nicht hat beirren lassen. Der Assyrer wird in Bälde Samaria von seiner stolzen Höhe sich herunterholen wie eine leckere Frühfeige vom Baum 28_{4}.

Nachdem Ahas 735 Vasall des Tiglat-Pileser geworden war, hat Jesaja es für menschliche und göttliche Pflicht seiner Landsleute gehalten, dem Lehensherrn Ordre zu parieren. Alle Abfallsgelüste hat er mit der größten Leidenschaftlichkeit bekämpft. Denn mit der Eroberung Samarias 722 hat die Strafmission des Assyrers an Jahwes Volk, das seitdem auf Juda zusammengeschrumpft ist, noch nicht aufgehört.

So hat Jesaja, als im Jahr 713 die Philisterstadt Asdod von Assur abgefallen war, und der Empörungskitzel viele seiner Landsleute anzustecken drohte, durch dreijähriges Auftreten in der Tracht der Kriegsgefangenen den schlimmen Ausgang des Aufstandes versinnbildlicht, Kap. 20, und gleichzeitig den Ägyptern und Äthiopen, nach deren Bundesgenossenschaft die Palästinenser schielten, die Knechtung durch Assur prophezeit $20_{3 f.}$

— o —

Ganz besonders hat Jesaja aber sich der antiassyrischen Strömung widersetzt, die seit dem Tode des gewaltigen Sargon 705 wie in den Nachbarländern so auch in Juda die Geister fortriß. Wiederholt hat der Prophet Volk und Führer vor dem Freiheitstaumel gewarnt. Denn der Assyrer ist unbezwingbar 28_{18}f. Jedes Lockern seines Joches macht es nur noch fester 5_{18} 28_{22}. Auch Opfer und Gebete sind kein Heilmittel gegen Assur. Denn dem Herrn Jahwe ist aller Kult zuwider 1_{10}ff. Ist doch Herz und Hand Judas befleckt 1_{15} 29_{13}f. Noch einmal wird Jahwe — dem Prophet schwebt wohl das Schicksal Samarias 722 vor Augen? — mit seinem Volk wunderbar handeln, daß ihm Hören und Sehen vergehen wird 29_{14}. Die Priester und Propheten, die bei Wein und Met Politik wider Assur treiben und den Schwarzseher Jesaja als einen ewigen Unglücksraben und lästigen Schulmeister verspotten, wird Jahwe durch die assyrischen Krieger zum Gespött werden lassen 28_{7}ff. Über Jahr und Tag wird Jerusalem, wo Jahwe seinen Opferherd hat, zu einer vom Blut der durch den Assyrer erschlagenen Bewohner überströmten Schlachtstätte geweiht sein 29_{1}ff. Nur ein kräftiger Aderlaß kann den Kriegsfuror gegen Assur kühlen. Der judäische Staat wird so gründlich wie ein zerschmettertes Töpfergeschirr zerschellen, unter dessen vielen Stücken kaum eine Scherbe vorhanden ist, so groß, um damit ein paar Glühkohlen vom Herd zu scharren, oder etwas Wasser aus der Zisterne zu schöpfen 30_{14}. Wie während dem syrisch-ephraimitischen Krieg verhallen auch jetzt Jesajas Drohungen an tauben Ohren 29_{9}ff. 30_{9}. Man wollte und konnte nicht mehr zurück. Als die Verhandlungen der Aufständischen mit Ägypten im Gange waren, hat Jesaja die Bündnispolitik als ärgste Torheit gegeißelt 28_{15}ff. 29_{15}. Der großsprecherische Pharao ist gegen Assur kein Schutz 30_{6}f. 31_{1}. Vor dem Kriegsgeschrei von fünf Assyrern werden die jüdischen Reiter in weite Ferne fliehen 30_{17}. Zu jener Zeit mag Jesaja auch dem anmaßenden, hochgestellten Fremdling Schebna, wohl einem der eifrigsten Förderer der ägyptischen Allianz, mit baldiger Exilierung nach dem Zweistromland gedroht haben 22_{15}ff.

Als dann der Assyrer wirklich kam und schon die ganze Landschaft erobert und nur noch die Hauptstadt übrig gelassen hatte 1_{7}ff., hat Jesaja, mit dieser Züchtigung seines Volks noch nicht zufrieden, weitere Schläge durch den Feind erwartet, falls seine Landsleute den Abfall fortsetzten 1_{5}. Auch jetzt, wie vor reichlich drei Jahrzehnten bleibt der Prophet dabei, daß nur wenige dem Blutbad entrinnen. Nur wer ruhig bleibt im Vertrauen auf Jahwe, der den Assyrer zum

Herrn von Juda gesetzt hat, wird weiter im Lande wohnen und seine Güter genießen können 1 19.

Das Schicksal Jerusalems schien besiegelt. Die Truppen der Verbündeten waren bei El-Teke geschlagen. Schon traf Sanherib Anstalt, die Hauptstadt zu belagern, als er plötzlich davon abstand und mit einer schweren Tributzahlung Hiskias 2 Kön 18 14—16 sich begnügend und durch Unruhen in der Heimat genötigt, das Land räumte. Als darüber in Jerusalem begreiflicher Jubel herrschte, verlassen den Propheten seine schreckhaften Gesichte über das Schicksal seines Volkes nicht. Er schaut im Geist den Assyrer zurückkehren und erschlagene Judäer bedecken massenweise das Feld einer verlorenen Schlacht 22 1—4. Statt in Sack und Asche zu büßen, überlassen die Judäer, um die Drangsalszeit zu vergessen, sich einem wüsten Sinnentaumel. Diesen Leichtsinn kann nur der Untergang des Volkes durch den Assyrer sühnen 22 14. Das ist das letzte Wort, das wir von Jesaja aus jenen ewig denkwürdigen Zeiten besitzen, da der Genius der israelitischen Prophetie, über die Schranken der antiken Nationalreligionen hinweg, zum ersten Male deutlich an die Höhe des universalen Gottesgedankens streifte.

So hat Jesaja von Anfang bis Ende mit dem Assyrer gedroht und ist darum für antiassyrische Orakel in der Predigt des Propheten schlechterdings nirgendwo ein Platz. Meint man aber, weil das Drohen und das Verheißen in jeder Prophetie untrennbar sei, habe auch Jesaja, je nachdem die eine, oder die andere Seite des prophetischen Berufes ihn in die Gewalt bekam, bald mit dem Assyrer gedroht, bald ihn selbst bedroht, so macht man den Propheten zum Opfer eines Schemas. Zu gleicher Zeit halb so, halb so über den Assyrer zu denken, wäre das reine Possenspiel gewesen und wo bliebe dann die Charaktereinheit des Propheten? Er hätte seinen Drohreden die Durchschlagskraft geraubt, wenn ihr beständiger Hintergedanke der Sturz Assurs gewesen wäre. Daß nun aber Jesaja, (wie aus dem Gefühl der Unmöglichkeit, Drohreden gegen Assur in den Jahren 740—701 unterzubringen, angenommen worden ist), erst nach den Ereignissen von 701 aus einem Volksfeind zum glühendsten Patrioten angesichts der Grausamkeiten Sanheribs auf fernen Kriegsschauplätzen umgeboren worden sei und nun, als der Wüterich zum zweiten Schlage gegen Jerusalem ausholte, ihm das Ende durch Jahwe verkündet habe, ist deshalb schon ganz unglaublich, weil jener zweite Zug des assyrischen Großkönigs nach dem Westen inschriftlich und auch sonst unbelegt ist — und sodann: war je die Kriegsführung der Assyrer anders denn barbarisch? Die

Judäer haben ihren Landsmann Jesaja verlacht, gewiß nicht, weil er ihren Wünschen entsprechend, ihnen von Siegen über den Assyrer etwas vorgeschwärmt hat — das hätten sie gern gehört, und allen harten Unmöglichkeiten zum Trotz, weil es ein Prophet sagte, auch geglaubt — sondern weil seine Kassandrarufe wider das Volk sich nicht zu erfüllen schienen 5_{19}. Und schließlich hat man dem Propheten den Mund verboten 30_{10}, gewiß nicht, wenn die vielen, über das ganze Jesajabuch verstreuten Anti-Assurorakel von Jesaja stammten, sondern weil der Prophet die Wahrheit über Assur sagte und alle Los-von-Assurrufe als Riesenillusion verspottete!

2. Die Anti-Assurstücke.

Wo sind also die Anti-Assurstücke des Jesajabuches unterzubringen?

Zieht man die Kapitel ab, die nach Übereinstimmung so ziemlich aller neueren Kritiker von Jesajas Zeit abstehen (z. B. 12 13 14 19 21 23 24—27 34/5 — auch bei Kap. 15f. 32 und 33 nimmt die Neigung zu, sie Jesaja abzusprechen —), so kommen innerhalb 1—39 folgende assurfeindliche Texte in Betracht: 5_{30} $8_{9.10}$ 9_{3} 10_{5-34} 14_{24-27} 17_{12-14} 18_{5} $28_{5.6}$ $29_{5.7.8}$ 30_{28-33} 31_{1^b-9} 33 $37_{22ff. 33ff.}$ Davon gehören einzelne Orakel näher zusammen.

Eine erste Gruppe bilden $37_{22ff.}$ und $_{33ff.}$ Wenn 37_{33} Jesaja prophezeit, daß Sanherib, als er 701 Palästina bekriegte, und sich schon anschickte, gegen Jerusalem zu marschieren, keinen Pfeil in die Stadt schießen, mit keinem Schilde gegen sie anrücken und keinen Wall gegen sie aufschütten werde, so sind hier einfach Worte Jesajas, die wir $29_{1f.}$ 30_{1}, 31_{3} lesen, in ihr gerades Gegenteil umgebogen worden. Selbst nachdem Sanherib nach kurzer Einschließung Jerusalems plötzlich wieder abgezogen war, erwartete Jesaja die Rückkehr des Großkönigs, die der Stadt den Untergang bringen werde $22_{4f. 14}$. Als die Perser Griechenland mit Krieg zu überziehen drohten, haben die griechischen Orakel anfangs eine perserfreundliche Haltung eingenommen und den Griechen von allem Widerstand gegen die mächtigen Achämeniden abgeraten. Die Sache ging aber für die Perser schief ab und die griechischen Orakel haben sich denn schleunigst bemüht, die Schlappe zu verwischen und die ursprünglichen Aussagen umzudeuten. So liegen auch Jes $37_{33ff.}$ nach der Zeitgeschichte von 701 verbesserte Aussagen oder oracula ex eventu vor, in welchen der historische Unheilsprophet Jesaja in einen unhistorischen Heilspropheten umgewandelt

worden ist. Das ist auch Jes $37_{22ff.}$ der Fall. In 37_{25} ist schon die Eroberung Ägyptens durch Asarhaddon 670 vorausgesetzt und dem Sanherib zugute geschrieben.

Eine zweite Gruppe bilden 5_{30} $8_{9\,10}$ 14_{24-27} 17_{12-14} $29_{5\,7\,8}$ 30_{27-33} 31_{4^b-9} (und Kap. 33). Hier werden im Handumdrehen aus den assyrischen Heeren, die von Jahwe herbeigeführt werden, um Israel und Juda gründlichst zu züchtigen, die Bewohner zu deportieren, oder zu töten 5_{29} 29_{2} $31_{2f.}$, die Völker, welche ganz unmotivierte Mordpläne gegen Jahwes Volk schmieden $8_{9f.}$ und gegen es losbrechen, aber nun plötzlich von Jahwe selbst zertreten werden 14_{24-27}, oder von ihm bedroht, wie Spreu und Staub verwehen 17_{12-14} $29_{5\,7\,8}$. Häufig genug wird dabei ganz unerwartet statt von dem Assyrer von עמים und כל מרחקי־ארץ $8_{9f.}$, oder von כל־הארץ und כל הגוים 14_{24-27} geredet. Vgl. auch 17_{12-14}: עמים רבים und לאמים כבירים (LXX), 29_{5} (MT זריך) המון צריך, המון עריצים und המון כל־הגוים $29_{7f.}$ 30_{28} גוים und עמים (3_{13} ist ursprüngliches עַמּוֹ (LXX) in עמים und 5_{26} גוי in גוים verändert). Vielen neueren Kritikern steht fest, obgleich sie mitunter einzelne Stellen abzuhandeln suchen, daß hier das nachexilische Glaubenspostulat von der wunderbaren Rettung Jerusalems bei dem letzten Ansturm der Heiden vorliegt, ein Dogma, für das Hes 38/9 als ältester literarischer Zeuge gilt. Assur sei hier einfach der Deckname für jenen Endfeind Jerusalems. Wechselt doch geradezu gelegentlich אשור mit den „Völkern" und ähnlichen Wendungen, so 14_{25} vgl. mit 14_{26}, oder 30_{31} vgl. mit 30_{28}. Für manche Forscher ist Assur an einzelnen Stellen mit Syrien identisch, was andere Forscher, weil sie dadurch mit ihren Vorstellungen über den Abschluß des alttestamentlichen Kanons in Schwierigkeiten geraten, bestreiten. Als Stellen wo Assur = seleuzidisches Syrien sein soll, werden $10_{12\,24}$ 19_{23} 30_{27-33} und Kap. 33 genannt. Daß die Kritiker, welche in den erwähnten Stellen אשור auf den Endfeind, oder auf den Syrer deuten, bisher noch keine unbedingte Zustimmung gefunden haben, liegt darin, daß sie gestützt auf Jes $10_{5ff.}$ annehmen, Jesaja habe schließlich auch den Untergang der Weltmacht erwartet, obgleich über die Zeit, wo der Prophet dieser Hoffnung Raum gegeben haben soll, noch kein rechtes Einvernehmen besteht. Doch tut diese chronologische Differenz nicht viel zur Sache. Denn solange das große Anti-Assurstück 10_{5-34} irgendwie für Jesaja beansprucht wird, so hat eben hier der Prophet den Sturz des Weltmacht geweissagt und steht dann $10_{5ff.}$ in Parallele zu 5_{30} $8_{9f.}$ 14_{24-27} 17_{12-14} $29_{5\,7-8}$ 30_{27-33} 31_{4^b-9}, und da diese

assyrerfeindlichen Äußerungen sich in Reden aus den verschiedensten Perioden des Auftretens Jesajas finden, ist $10_{5ff.}$ ein Seitenstück zu ähnlichen Drohungen aus der älteren, mittleren oder jüngeren Wirkungszeit des Propheten!

An Jes 10_{5-34} kommt also die Frage nach Jesajas Zukunftshoffnung zur Entscheidung, die hier versucht werden soll. Der Text zerlegt sich in die Abschnitte 1) 10_{5-19}. 2) 10_{20-27}. 3) 10_{28-34}.

1) 10_{5-19}: Assur ist straffällig. Denn es überschreitet die ihm von Jahwe zugewiesene Aufgabe. Statt, wie ihm aufgetragen, nur Jahwes Volk auszuplündern und zu zertreten 10_{6}, hat es 1. im Sinn גוים לא מעט 10_{7} auszurotten. Aber hat nicht gerade Jesaja selbst den Assyrern die Niederwerfung Arams 7_{16} 17_{1-3}, Philisteas Kap. 20, ja sogar auch der Kuschiten $20_{3ff.}$ und Ägypter $20_{3ff.}$ $30_{3ff.}$ 31_{3} verheißen? 2. Assur meint, Jerusalem sei nicht besser als die Heidenstädte Kalno, Karkemisch, Arpad, Hamath, Damaskus und Samaria, die in den Jahren 740—717 eine Beute der Weltstürmer wurden 10_{8-12}. Aber hat nicht Jesaja selbst wiederum die Eroberung Jerusalems, die Wegführung, Tötung oder Hinrichtung seiner Bewohner durch den Assyrer erwartet 6_{11} $3_{8.25f.}$ 5_{14} $29_{1f.}$ $30_{12ff.}$ 31_{1-4^a} $1_{24f.}$ $22_{4f.\,14}$? Im Hintergrund von 10_{8-12} steht bereits die tatsächliche wunderbare Verschonung Jerusalems im Jahre 701, aus welcher der Volksglaube folgerte, daß der Gott Jerusalems nicht mit den Göttern der unterlegenen Heidenstädte verglichen werden dürfe! 3. Statt dem Herrn Jahwe die Ehre zu geben, schreibt Assur seine großartigen Erfolge seinem Arm und seinem Kopf zu. Daß Assur כל־הארץ (LXX *τὴν οἰκουμένην ὅλην*) erobert zu haben, sich 10_{14} rühmt, war erst möglich, als auch das Großreich am Nil ihm unterlegen war (vgl. 37_{25}), was bekanntlich erst 670 geschah. Weil Assur nicht bei der Stange blieb, sondern eine ganze Welt eroberte, ist es dem sicheren Untergang geweiht 10_{16-19}. Dieser wird als Schwindsucht und Waldbrand beschrieben.

Jes 10_{5-19} ist gewiß eine Weissagung auf den Fall des historischen Assur, aber nicht des Assur in den Tagen Jesajas, sondern um 100 Jahre später! Der Text ist ein Seitengänger zu der Prophetie Nahums und Zephanjas $2_{13ff.}$ auf den Untergang Ninives. Die baldige Katastrophe wird als Strafe für den einstmaligen Versuch Assurs, Jerusalem, die Gottesstadt zu erobern, und als Folge seines grenzenlosen Hochmutes und seiner unersättlichen Ländergier gedeutet.

2) 10_{20-27}: Der historische Jesaja sieht aus dem Ruin Judas ein neues Israel erstehen. Das ist der Teil der Bevölkerung, der im Vertrauen auf Jahwe Ruhe hält, gegen den Assyrer nichts unternimmt und darum von ihm bei der Eroberung der Stadt, entsprechend der assyrischen Kriegspraxis, verschont zu werden hoffen darf 1_{26} 7_{39} 8_{18} 28_{16} 30_{15}. Dieser „bekehrte Rest“ ist für Jesaja eine zukünftige Größe, mag auch der Prophet mit seinen Anhängern ihn irgendwie in der Gegenwart schon darstellen 8_{16-18}. Denn die definitive Herausschälung jenes Kernes aus der massa perditionis erfolgt erst durch die Dezimierung der Bewohnerschaft während der Eroberung der Stadt durch den Assyrer. In 10_{20-27} hingegen ist der bekehrte Rest bereits vorhanden. Das Gericht über Juda-Jerusalem, das zu Lebzeiten Jesajas bekanntlich nicht eintrat — hofft doch noch nach 701 der Prophet auf einen Tag der מהומה ומבוסה ומבוכה 22_{5} für Jerusalem! — ist hier ergangen. Noch lastet aber das Fremdenjoch auf Jahwes Volk; binnen kurzem jedoch wird es aufhören. Dann sind die Peiniger Israels beseitigt. Das heißt aber: 10_{20-27} kann nicht von Jesaja stammen, liegt doch die nationale Katastrophe von 596/586 schon im Hintergrund! Und da der Text von dem geretteten Rest redet, so ist die Wiederherstellung eines jüdischen Gemeinwesens schon erfolgt. Der Tag, der die Rettung aus dem Joch „Assurs“ bringt 10_{27}, wird der Tag der Erlösung von der Herrschaft der seleuzidischen Syrer sein, mit denen ein Teil der Juden 10_{20} sympathisiert. Daß אשור für *Σύροι* gesagt sein kann, läßt sich zwar aus dem A. T. nicht direkt beweisen — Esr 6_{22} steht אשור für Persien — folgt aber aus dem Sprachgebrauch griechischer und lateinischer Schriftsteller, die um die Zeit der großen Religionswende „assyrisch“ für „syrisch“ oder umgekehrt verwenden. So nennt Meleager (1. Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr.) seine Heimat Gadara in der Dekapolis das assyrische Gadara, oder so spricht Josephus Antiq. XIII, 6, 6 von der seleuzidischen Herrschaft als von *τῆς Ἀσσυρίων βασιλείας*, während umgekehrt Cicero de finibus 2, 106 Sardanapal rex Syriae heißt. Schon für Herodot VII, 63 sind die Syrier *Ἀσσύριοι*. Bekannt ist ja auch Tatian der Assyrer, d. h. der Syrer und die „assyrische“ d. i. die syrische oder aramäische Schrift im Talmud j. Meg. I, 71ᵇ. Wie bei Jes 10_{20-27} ist auch an den Syrer gedacht 30_{27-33} und Kap. 33.

3) Jes 10_{28-34}: Da Jesaja allezeit erwartet hat, daß der Assyrer Jerusalem erobern und in der Stadt ein grauenhaftes Blutbad anrichten wird 29_{2} 30_{12-14} und er selbst noch nach 701 einen furchtbaren

Gerichtstag für seine Vaterstadt in Aussicht stellt 22_{5}, so kann er nicht gleichzeitig gemeint haben, Assur werde beim wirklichen Angriff auf Juda, sei es vor den Toren Jerusalems $10_{28ff.}$, oder sonstwo im Lande von Jahwe zerschmettert werden. Nun gar dem Propheten die Hoffnung zu imputieren, seine Landsleute würden imstande sein, etwa geführt von einem gideonartigen Helden 9_{3} die Assyrer aus dem Lande zu jagen $28_{5\,6}$, hieße den beißenden Spott des Jesaja über die Kriegsuntüchtigkeit seiner Landsleute 22_{2} 30_{17} vergessen! 10_{28-34} betrifft nicht das historische Assur zur Zeit Jesajas, sondern die zum letzten Kampf mit Juda sich rüstende feindliche Heidenwelt. Nicht anders wie über 10_{28-34} ist über die ähnlichen Texte 5_{30} $8_{9\,10}$ 14_{24-27} 17_{12-14} $29_{5\,7\,8}$ und 31_{4^b-9} zu urteilen. Eventuell ist 10_{28-34} an die Syrer gedacht, auf welche vielleicht der Libanon, der Sitz der Seleuzidenmacht, 10_{34} hinweist. In 9_{3} und $28_{5\,6}$ helfen wie Mich 4_{13} und Sach 12_{6} die Juden mit bei dem Sturz der Weltmacht, während sie sich Jes 30_{29} mit dem Anstimmen von Freudenliedern über den Fall des Antichrist begnügen (vgl. auch $12_{1ff.}$).

Eine eigene Bewandtnis endlich hat es mit dem nach dem jetzigen Zusammenhang des Kapitels auf den Untergang Assurs zu deutenden Text $18_{5f.}$ Da $18_{1ff.}$ ein Drohorakel sein will, kenntlich an dem הוי, das man nicht durch die Übersetzung „Ha“ abschwächen darf, so muß hier der Prophet den in Jerusalem ein Bündnis gegen Assur antragenden Gesandten der Äthiopen zur Strafe für ihre Hetzerei zum Krieg gegen den Assyrer die Besiegung ihres Volkes eben durch den Assyrer angedeutet haben. Sonst stände auch Kap. 18 in offenem Widerspruch zu $20_{1ff.}$ 30_{1-16} 31_{1-3}. Nach der üblichen Erklärung des 18. Kap. komplimentiert Jesaja die äthiopischen Boten hinweg unter bewundernden Worten für den prächtigen Wuchs und die glänzende Hautfarbe des starken Volkes, dem sie angehören, und zugleich mit der Bemerkung, daß es der Hilfe der Äthiopen für die Palästinenser gar nicht bedürfe, da Jahwe schon allein mit den Assyrern fertig werden werde. Das soll eine zu הוי 18_{1} passende Drohung sein! $18_{5f.}$ muß vielmehr ursprünglich von der Niedermetzelung der Äthiopen in einer gegen den Assyrer verlorenen Schlacht geredet haben. An den vielen Leichen der großen, starken und schönfarbigen Mohren werden sich Aasgeier und Hyäne, die Totengräber des Schlachtfeldes, ein ganzes Jahr delektieren können! 18_{2} גוי ממשך ומורט und עם נורא .. גוי קו־קו ומבוסה ist spottend gesagt! Das Orakel Jesajas mag als Orakel doppelsinnig gewesen sein. Die Späteren haben es, viel-

leicht durch die Legende Jes 37_{36} mitbeeinflußt, als assyrerfeindliches Orakel gedeutet.

Jesaja hat also keineswegs das Schicksal seines Volkes auf die Zertrümmerung der Weltmacht gegründet. Er hat keinen politischen Phantomen nachgejagt. Die Zukunftsschau Jesajas zeichnet sich, wie die Jeremias, durch ihre Nüchternheit aus. Getreu der ihm bei seiner Berufung 6_{11}f. bewußt gewordenen höheren Instruktion hat Jesaja bis zuletzt $22_{5\,14}$ Israel das Gericht durch den Assyrer verkündet. Jesaja ist wirklich Drohprophet gewesen. Nur für einen kleinen Rest seines Volkes hat er eine Hoffnung auszusprechen gewagt. Allein das Vertrauen zu Jahwe wird für einen geringen Bruchteil Israels das Rettungsmittel aus der über das Gesamtvolk unentrinnbar hereinbrechenden Katastrophe. Denn die Hingabe an Jahwe erzieht zu Ruhe und Besonnenheit in den Stürmen der Zeit und verbietet jede Einmischung in die Welthändel. Die zu Jahwe Haltenden werden den Untergang der Nation überleben und weiter im Lande bleiben und die Güter desselben genießen 1_{19}. Wie in allem Sein und Werden und Vergehen ist Jahwes lebendige Kraft auch in der Geschichte der Menschen und Völker tätig 6_{3} 31_{3}. Jesaja hat in dem Auftreten des Assyrers auf der Weltbühne die Schritte der Gottheit erkannt. Jahwe übergibt jetzt dem assyrischen Großkönig die Weltherrschaft. Nur wer sich in diese Tatsache hineinfindet, dem wird es zum Heil gereichen. Jesaja hat nirgends zum Anschluß an Assur seinen Landsleuten zugeredet, ja sogar als Ahas den Tiglat-Pileser als Helfer gegen Israeliten und Aramäer herbeirufen wollte, ihn eindringlich vor diesem Schritt gewarnt. Als aber Juda dann durch Jahwes Willen Vasall Assurs geworden war, hat der Prophet es für Pflicht gehalten, daß Juda seinem Lehensherrn gehorsam bleibe. Für ein Volk, das Jahwe zu seinem Gott hat, ist die Hauptsache, daß es seinen sittlichen Lebensaufgaben treu nachgeht, Geradheit in Denken, Wort und Tat bekundet. Denn Jahwe haßt alle Versteckheit und Unehrlichkeit 29_{15} 30_{12}. Die gute Tat gewährt etwas von jener olympischen Ruhe 28_{16} 30_{15}, mit der Jahwe über aller irdischen Unruhe thront 18_{4}. Kurz gesagt: Das Humane, nicht das Nationale ist das erste Ziel für Jahwes wahre Verehrer. Es kommt nicht so sehr darauf an, ob der Israelit als freier Bürger, oder als Lehnsmann des Assyrers in Palästina wohnt, wenn er nur Recht und Gerechtigkeit ausübt! Damit entdeckt Jesaja den sittlich handelnden Menschen — ihm gehört innerlich die Welt, mag sie äußerlich auch von Assur beherrscht sein. Wie merkwürdig: mehr als einmal ist in Augen-

blicken, wo die Völker widereinander tobten, in einzelnen erleuchteten Geistern die Idee wahren Menschentums aufgeblitzt. So erfaßt Jesaja den Gedanken des Weltbürgertums zur Zeit, als der Assyrer die damalige Oekumene assyrisch machte! Und als reichlich 100 Jahre nach Jesaja der Chaldäer sich als das Herrenvolk der Erde etabliert hatte, dem auch der Jude gehorchen mußte, da hofft Jeremia Jer 32 15, daß dereinst die mit Erlaubnis des Babyloniers in ihr Vaterland Heimgekehrten den allgemein menschlichen Berufen des friedlichen Bauern und Winzers obliegen werden. Paradigma des rechten Bürgers der Zukunft bleibt für beide Propheten freilich der Israelit. Wie für Jeremia bewirkt auch für Jesaja der Sturz der Hauptstadt eine sittliche Wiedergeburt Israels. Aus den Ruinen Jerusalems sieht Jesaja ein neues Zion erstehen, ein von Rechtssinn erfülltes israelitisches Gemeinwesen 1 26, das der aristokratisch fühlende Jesaja sich gar nicht anders geleitet denken kann als von Richtern und Ratsherren, die mit dem Adel der Gesinnung den der Herkunft wie die früheren Führer Israels verbinden. Das Vorbild seines idealen Zukunftsstaates ist dem Propheten die Einfachheit Israels in der Mose- und Davidszeit 1 2 26. Jesaja kämpft als Anwalt des alten Rechtes Israels. Und in der Tat ist es leicht, in dem Eintreten Jesajas für den schlichten und ehrlichen Brudersinn gegen den Nächsten eine Reaktion der aus der nomadischen Vergangenheit Israels stammenden Clansmoral gegen die durch das Einleben des Volkes in der Kultur erzeugte Rechtsbeugung zu Ungunsten der wirtschaftlich Schwächeren zu entdecken. Aber der Jahwe, in dessen Namen Jesaja auftritt, ist nicht mehr der rauhe Steppengott, der nur auf das gleiche Wohl aller Stammesgenossen bedacht ist, sondern ein durch die Kultur zum Universalgott herangereifter Gott, der Hort allgemeiner Menschenrechte. Jener Periode der Auseinandersetzung der Prophetie mit Assur verdanken wir ja den ethischen Monotheismus der Bibel! Der Zukunftsstaat Jesajas hat seinen Mittelpunkt in Jerusalem, nicht etwa, weil dort der Tempel Jahwes steht, denn nirgends sagt der Prophet, daß das Heiligtum bei der Eroberung der Stadt verschont bleiben müsse, sondern weil Jerusalem, wie es jetzt das Zentrum der Rechtspflege 3 18 5 3 ist, so auch in Zukunft es sein wird.

Hat nun Jesaja als den berufensten Rechtspfleger des kommenden Israel den davidischen König inauguriert?

Wahrscheinlich hat Jesaja die Davididen in den allgemeinen Untergang des Volkes und seiner Führer mitverstrickt sein lassen. Denn wie er von der 3 1-11 geschilderten Entartung der Führer des Volkes

das Königshaus nicht ausnimmt, so läßt er es auch nicht besonders bei der Einnahme der Hauptstadt durch den Assyrer verschont werden 3_{14} $5_{13f.}$ 22_{3} und 7_{17} bedroht der Prophet den Ahas und seine Sippe. Jesaja wird über die Davididen, trotz aller Schätzung der Zeit Davids 1_{26} 29_{13} (l. mit LXX כדוד statt כדור), nicht viel anders als Amos 7_{11}, oder Hosea 1_{4} über die Glieder des Hauses Jehu gedacht haben! Deutlicher als Jesaja hat Jeremia 22_{30} von einer dauernden Entthronung der Davididen gesprochen. Jer 23_{1-8} ist Antidoton zu 22_{30}. Die allgemeine Losung Jesajas 7_{9} 28_{16}: nur der Glaubende wird gerettet, wird von dem Propheten auch auf die Königsfamilie angewendet worden sein. Es wäre daher denkbar, daß Jesaja einzelne Davididen, bzw. den gegenwärtigen Herrscher mit zu den gerechten Regenten gerechnet hat, die nach der nationalen Katastrophe unter assyrischer Oberhoheit die Leitung des neuen Bürgerwesens 1_{26} übernehmen. Der „König" hätte dann aber keineswegs die überragende Rolle wie in Jes 9_{1-6} und 11_{1-9}. Er käme nur als Vasall des assyrischen Großherrn in Betracht.

Das ist vor allem auch der Grund, weshalb die Abschnitte 9_{1-6} und 11_{1-9} sich nicht für die Behauptung verwenden lassen, Jesaja habe sich das künftige Israel nicht ohne einen Davididen als König denken können. Denn die Vorraussetzung in 9_{1-6} ist, vgl. 9_{3}, der Zusammenbruch der Weltmacht, d. h. wenn der Text von Jesaja stammte, der assyrischen. Nicht anders steht es mit 11_{1-9}. Denn einmal erfolgt die Geburt des zweiten David $11_{1ff.}$ erst nach der Vernichtung des Endfeindes, oder der Weltmacht vor den Toren Jerusalems 10_{28-34}. Sodann kann das paradiesische Urzeitalter unter dem Regiment des idealen Davididen erst hereinbrechen 11_{6-9}, nachdem die Weltmächte beseitigt sind, da ihr Bestand ja eine Gefährdung des Friedensreiches bedeuten würde. (Das gilt auch für Jes 2_{2-4} und 4_{2-6}.)

Als weitere Gründe, die es verbieten, 9_{1-6} und 11_{1-9} von Jesaja abzuleiten, kommen noch in Betracht: 1. In 9_{5} 6 und 11_{1} ist wie in Amos 9_{11} die Hütte Davids zerfallen, d. h. für 9_{1-6} und 11_{1-9} liegen die Ereignisse vom Jahr 586 im Hintergrund. Wenn nun auch Jesaja an den Sturz der Davididen vorausahnend gedacht haben könnte, so daß dieser in 9_{5f} und 11_{1} erst der Zukunft angehörte, so ist ebenso gewiß, daß, da jede Prophetie ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund haben muß, irgendwo der Dichter mit seinen Gedanken in der Gegenwart wurzelt. Und diese ist 9_{1} mit den Worten העם ההלכים בחשך und ישבי בארץ צלמות umschrieben und damit ist nichts anderes denn der

politische Tod des Volkes gemeint, womit die Entthronung der Davididen $9_{5f.}$ und 11_{1} in Parallele steht. Jes 9_{1-6} und 11_{1-9} sind politische Gedichte und betreffen wie Hes 37 und Jes 53 die nationale Wiederherstellung Israels. Wenn es weiter als ein Merkmal der jüngeren messianischen Weissagung gilt, daß das jüdische Zukunftsreich als ein Weltreich aufgefaßt wird, so ist auch dieses Merkmal sowohl in Jes 9_{1-6} wie in 11_{1-9} vorhanden. Für 9_{1-6} vgl. 9_{5} למרבה המשרה .. אין קץ על־כסא דוד (Für המשרה etwa המישור, wie vorgeschlagen, zu lesen, ergäbe den platten Gedanken: die Herrschaft des zweiten David ist gerecht, weil sie auf Gerechtigkeit sich gründet!) 11_{1-9} ist die jüdische Friedensherrschaft die Nachfolgerin der beseitigten Weltreiche. Jesaja hat wohl von einem Eifer Jahwes gegen sein Volk 1_{24}, aber nicht für sein Volk 9_{6} gesprochen. Und endlich wird sich hinter der Ausstrahlung des göttlichen Geistes in 3 mal 2 Untergeister 11_{2} ägyptischer Religionseinfluß im allgemeinen — ist doch Ägypten das klassische Land der „Emanationslehre“ — und persischer Religionseinfluß im besonderen nicht verkennen lassen. Der Geist Jahwes und die 6 aus ihm emanierten Geister, die sich auf den messianischen König niederlassen und ihn zur Begründung des Friedensreiches befähigen, erinnern doch gar zu sehr an Ormazd und die 6 Amesha Spentas, unter deren Mitwirkung der Hauptgott das neue Reich aufrichtet!

Nun benützt aber die Kritik häufig den Immanuel 7_{14} als den von Jesaja designierten König des zukünftigen Israel, und identifiziert ihn, um dem Davididen von $9_{1ff.}$ und $11_{1ff.}$ keine Konkurrenz zu machen, eben mit letzterem selbst. Indessen der Sohn der עלמה ist kein Davidide, da עלמה nicht (im Sinn des altdeutschen „Fräulein“) Prinzessin bedeutet. Den Immanuel dem Jesaja als Sohn anzudichten und ihm für diesen Zweck eine zweite Frau anzutrauen, — nennt doch der Prophet selbst den ihm von seiner Frau in der Geburtszeit des Immanuel geborenen Sohn „Maher Schalal Chasch baz“ 8_{3} — ist reine Willkür. Aber die ʿAlma soll nach manchen Forschern die Göttin sein, welche das messianische Wunderkind gebiert, den idealen Herrscher Israels. Jedoch wäre dann schon der Name Immanuel (Gott mit uns — wer denn sonst?), den die göttliche Mutter dem göttlichen Kind gibt, auffallend. Und wer ist dann der Gatte der ʿAlma? Jahwe? Das wäre für Jesaja Blasphemie! Ein anderer Gott? Jesaja war kein Polytheist! Da die Immanuel-Weissagung während dem syrisch-ephraimitischen Krieg gesprochen worden ist, so müßte der Immanuel, wenn

es der messianische König sein soll, ein Helfer Judas gegen Israel sein! Da ferner Ahas soeben seinen Unglauben gegenüber der ihm durch Jesaja versicherten Hilfe Jahwes bewiesen (7 10 13) und darum (vgl. 7 9[b]) seine Verwerfung selbst heraufbeschworen hat (vgl. auch das ebenso wie 8 7 die Strafe einleitende לכן 7 14), so würde die Verheißung des mit der Geburt des Immanuel hereinbrechenden messianischen Reiches geradezu eine Prämie auf den Unglauben des Ahas sein. Endlich ist die Voraussage der Geburt Immanuels ein אות oder Vorzeichen. Als אות ist sie eine nebensächliche Weissagung, durch deren Erfüllung der Eintritt der Hauptweissagung garantiert wird (vgl. Exod 3 12 1 Sam 9 7). Man bedenke also: die Geburt des Messiaskindes, mit der die Heilszeit eintritt, würde hier nur das Angeld für noch höhere Dinge sein! In Jes 9 1ff. und 11 1ff. ist jedenfalls die Geburt des messianischen Königs der Höhepunkt der Weissagung selbst. An dem Immanuelnamen des von irgend einer jungen Mutter binnen Jahresfrist geborenen Knaben 7 14 und an dem weiteren Ergehen desselben 7 16, illustriert der Prophet vielmehr das Schicksal Judas und seines Königs 7 15 17. Das Wunder besteht wie Exod 3 12 1 Sam 9 7 in dem zuversichtlichen Voraussagen der kommenden Dinge, die von hintennach eine Bestätigung der prophetischen Mission Jesajas und zugleich für den König eine traurige Erinnerung an die von ihm verpaßte Gelegenheit, dem Herrn Jahwe zu vertrauen, sein werden. Die genaue Parallele zu 7 14 16 ist 8 1–4 wie 8 5–8 zu 7 15 17. Der Immanuel 7 14 ist also kein Bringer der Heilszeit und kein Beherrscher des zukünftigen Israel; er ist nur eine episodische Figur in der Symbole liebenden Theologie Jesajas. Die Leiter des aus der Katastrophe Jerusalems sich verjüngenden und unter assyrischer Oberhoheit stehenden Zukunftsstaates Jesajas sind die gerecht richtenden jüdischen Notabeln, die Nachfolger des aus der nomadischen Vergangenheit Israels stammenden Ältestenkollegs.

Das Ideal Jesajas von den im Glauben an Jahwe wurzelnden und durch gerechte Regenten geleiteten, aber von dem fremden Großherrn abhängigen neuen Zion genügte dem Judentum nicht mehr, für welches Hesekiel und Deuterojesaja und ihre Nachfolger eine neue Zukunftsperspektive geschaffen hatten.

Wie in den Ereignissen von 596 und 586 und dem darauf folgenden Exil eine Strafe für den Abfall Israels von seinem Jahwe gesehen wurde,

so trat die Rückkehr aus der Fremde und die Wiederherstellung einer jüdischen Gemeinde auf dem alten Heimatboden unter den Gesichtspunkt einer beginnenden Verherrlichung des Volkes, das allein den wahren Gott verehrt. Zum vollen Glück gehörte nicht bloß, daß Israel in früherem Glanz als freies Volk wiedererstand, sondern daß es als Herrenvolk die Welt beherrschte. Denn dem Volk der besten Religion schien auch der reichste irdische Lohn, den es für ein Volk gibt, die Weltherrschaft zustehen zu müssen. Erst wenn die Heidenmächte besiegt sind, oder sich zu Jahwe bekehrt haben, kann Israel ganz seines Gottes froh werden, zu dessen Dienst es auch die Fremden zuläßt.

Von solchen Gedanken aus ist die Zukunftserwartung Jesajas umgebildet und ergänzt worden. Wie in der Genesis die derben Figuren der von J und E bearbeiteten Nationalsage schließlich zu den ernsten Heiligen von P umgestaltet worden sind, entsprechend den veränderten Zeitidealen, so sind auch die älteren, vornehmlich Bußpredigt und Drohungen enthaltenden Prophetenbücher auf den Ton der von Hesekiel, Deuterojesaja und ihrer Schule vertretenen Heilsprophetie gestimmt worden. Zum Glück ist das Verfahren da wie dort ähnlich gewesen. Wie im Hexateuch oft ganz plötzlich P neben J und E getreten ist, so gehen speziell auch im Jesajabuch 1—39 meist ganz unvermittelt die ernsten Zukunftsklänge Jesajas in die heiteren eschatologischen Töne des Judentums über. Das erleichtert dem Historiker die Aufgabe, die im Laufe der Jahrhunderte vollzogene Umwandlung der Zukunftsgedanken Jesajas festzustellen. Überall wo das Schicksal Israels von dem Sturz der Weltmacht in Jes 1—39 abhängig gemacht ist, sind Jesajas Zukunftsgedanken verlassen oder erweitert. Für die Herrschaft Israels über Assur ist in den Drohreden Jesajas gegen das eigene Volk kein Raum; den Untergang Assurs zu verkünden, hat der Prophet bei seiner Berufung nicht den leisesten Auftrag erhalten.

Jesaja hat in dem Streit seiner Zeit: für oder gegen Assur, seine Stellung zu der Weltmacht durch den Glauben an Jahwe bestimmt. Sein Vertrauen zu Jahwe hat den Propheten zuerst den König und das Volk vor dem Assyrer warnen, und nachher, als die Unterwerfung unter Assur perfekt geworden war, den König und das Volk zum Gehorsam gegen den Lehnsherrn ermahnen lassen. Ein Parteigänger Assurs ist darum Jesaja schließlich nicht geworden. Beidemal waren die Ratschläge Jesajas für die Zukunft Israels durchaus praktisch. Wäre Ahas dem Jesaja gefolgt, so wäre ihm die Unterwerfung unter Assur 734 erspart geblieben. Und hätte Hiskia auf Jesaja gehört, so wäre sein

Land im Jahre 701 von der Verheerung durch den Assyrer und von der schimpflichen Tributzahlung 2 Kön 18 14—16 verschont worden. Über die erste Anwendung auf die Zeitereignisse hinaus ist durch den von Jesaja geforderten Glauben an einen die Welt regierenden höheren sittlich guten Willen ein Element in die Religionsgeschichte hineingefügt worden, wodurch schon mehr als einmal eine Wende der Zeiten herbeigeführt wurde und worauf die Zukunft der Menschen aller Zeiten beruht. Durch die Zukunftserwartung Jesajas geht so ein echt protestantischer Grundzug. Und in der Eschatologie des jetzigen Jesajabuches, die eine Erweiterung der Zukunftsgedanken Jesajas ist und sich auf die äußere Herrschaft Israels über die Welt gründet, sind leicht Gedanken erkennbar, auf denen die Synagoge und der Islam nicht minder wie der Katholizismus sich aufbauen. Hat früher die Kritik von einem wechselnden Zukunftsbilde Jesajas geredet, so wird es richtiger sein, zwischen dem Zukunftsbilde Jesajas und der Umbildung, oder Vergröberung desselben in dem jetzigen Jesajabuch zu unterscheiden.



Textkritische Bemerkungen zu Deuterojesaja.

Von

Alfred Bertholet.



Auf dem Boden der Textkritik zur Schrift Deuterojesajas ist schon so gründliche Arbeit geleistet worden, daß von einer Nachlese von vornherein nicht viel Frucht zu erwarten steht. Immerhin mag es erlaubt sein, mit einigen Vorschlägen zur Textverbesserung hervorzutreten, selbst auf die Gefahr hin, daß sie z. T. nicht mehr zu bedeuten hätten, als auf die Besserungsbedürftigkeit gewisser Stellen erstmalig oder aufs neue hinzuweisen. Die Hilfe, wenigstens eine Stütze, habe ich soviel wie möglich in LXX gesucht. Der Meister, dem diese Seiten gewidmet sind, hat in vorbildlicher Weise gezeigt, welcher Gebrauch von ihr zu machen ist. Möchten einige der folgenden Versuche zeigen, daß ich auch nach dieser Seite hin von ihm zu lernen mich bemüht habe!

Eine andere Hilfe ist der Textkritik aus der Beobachtung des Metrums erwachsen. Nun vermag ich mich für meine Person im allgemeinen des Eindruckes nicht zu erwehren, daß noch aller Grund dazu vorhanden sei, in der Anwendung dieses Kriteriums größte Zurückhaltung zu üben. Aber gerade bei Deuterojesaja will es mir scheinen, als sei eine Hilfe von dieser Seite her nicht von der Hand zu weisen; denn stellenweise liegt die Regelmäßigkeit metrischer Struktur bei ihm so offen am Tage, daß Abweichungen sich fast mit Sicherheit als Textverderbnis erweisen und naheliegende, dem Metrum aufhelfende Änderungen wohl zu verantworten sein dürften.

41 2

מִי הֵעִיר מִמִּזְרָח
צֶדֶק יִקְרָאֵהוּ לְרַגְלוֹ
יִתֵּן לְפָנָיו גּוֹיִם
וּמְלָכִים יַרְדְּ

Der vierte Stichos ist, gleichviel wie man ירד punktiere oder ändere, auffällig abrupt und metrisch zu kurz. Es ist keine Frage, daß er in jeder Beziehung gewänne, wenn לְרַגְלוֹ, eventuell לְרַגְלָיו (LXX, vgl. auch ZAW VI, 112), das sich in die zweite Zeile verirrt haben könnte, zu ihm gezogen würde. So ist es denn z. B. auch Staerks Aus-

kunft, ירד לרגליו zu lesen (Die Ebed-Jahwelieder in Jes 40 ff. 1913, S. 12). Dadurch aber wird die zweite Zeile um ein notwendiges metrisches Glied entblößt. Ich glaube, daß uns LXX mit ihrem überschüssigen *καὶ πορεύσεται* das Fehlende indirekt erhalten hat: Sie las וילך. Ich vermute Verlesung aus ויכל, die durch die unmittelbare Nähe von לרגלו nahe genug lag, und vergleiche zur Konstruktion 41 25:

Wer hat vom Aufgang erweckt,
Dem Heil begegnen sollte, daß er siegte?
Gibt vor ihm Völker preis
Und stürzt Könige zu seinen Füßen?

41 27

ראשון לציון הנה הנם
ולירושלם מבשר אתן׃

In der Verbesserung von הנה הנם in מנחם ist mir, wie ich nachträglich gewahre, Oort zuvorgekommen, dessen Konjektur sich auch Ehrlich anschließt. Da מנחם dem מבשר entsprechen würde und ציון und ירושלם parallel sind, dürfte vielleicht in ראשון etwas dem אתן Entsprechendes zu suchen sein. Dabei käme man wohl am ehesten auf ואשים, das von einem Abschreiber im Gedanken an מראש des vorigen Verses leicht in ראשון verschrieben werden konnte.

Ich setze Zion einen Tröster
Und gebe Jerusalem einen Freudenboten.

Zwei Verben hat auch LXX (*δώσω — παρακαλέσω*, jenes freilich neben *ἀρχήν*). Der Gedankengang wäre klar: Das Auftreten des Cyrus (v. 25) hat keiner der Heidengötter vorauszuverkünden vermocht (v. 26). Wie viel anders Jahwe, der durch sein Organ (den Propheten selbst) Jerusalem die tröstliche und erfreuliche Kunde mitteilt (v. 27), eine Tatsache, der gegenüber die Heidengötter in ihrer ganzen stummen Nichtigkeit dastehen (v. 28 f.)!

42 8

אני יהוה הוא שמי
וכבודי לאחר לא־אתן
ותהלתי לפסילים׃

Drei Stichen, wo man nach dem Zusammenhang (m. E. schlossen sich 42 8 f. ursprünglich unmittelbar an 41 29 an) vier erwartet! Auf die Vierzahl gelangt man unschwer mit Hilfe der Beobachtung, daß LXX hinter *κύριος* noch *ὁ θεός* bietet. Dafür setze ich lieber als האל (Duhm) das längere האלהים ein, vor allem wiederhole ich dahinter יהוה, womit sich zugleich der Ausfall der Worte durch bloßes Überlesen erklärt:

Ich Jahwe bin der (wahre) Gott,
Jahwe das ist mein Name.
Meine Ehre überlasse ich keinem andern
Noch meinen Ruhm den Götzen.

In der zweiten Zeile sehe ich dann allerdings (gegen MARTI) eine Anspielung auf die Etymologie von Ex 3 13–15.

44 11

הֵן כָּל־חֲבֵרָיו יֵבֹשׁוּ
וְחָרָשִׁים הֵמָּה מֵאָדָם

Daß מֵאָדָם, auch bei veränderter Punktation des übrigen Textes, „fraglich" bleibt, ist schon länger aufgefallen (vgl. DUHM und MARTI z. St.). Aber CHEYNES Änderung in יִכָּלֵמוּ ist zu gewaltsam. Ich vermute für die drei letzten Konsonanten יִדַּמּוּ bzw. יָדֹמּוּ. Wie oft א und י am Anfang eines Wortes für einander verschrieben sind, ist bekannt, und דמם findet sich neben בוש auch Ps 31 18. Das überschüssige erste מ in מאדם dürfte dann aber noch auf eine weitere Vermutung führen. Nachdem man zwei Verse zuvor für die Götzenbilder den Ausdruck חֲמוּדֵיהֶם gelesen hat, könnte man die zweite Zeile zu lesen geneigt sein:

וְחָרָשֵׁי מַחְמַדָּם יִדַּמּוּ

Siehe, alle seine (d. h. des Götzenbildes) Genossen werden zuschanden,
Und die Bildner des Gegenstandes ihrer Lust gehen zugrunde.

45 20f.

20 הִקָּבְצוּ וָבֹאוּ הִתְנַגְּשׁוּ יַחְדָּו פְּלִיטֵי הַגּוֹיִם
לֹא יָדְעוּ הַנֹּשְׂאִים אֶת־עֵץ פִּסְלָם
וּמִתְפַּלְלִים אֶל־אֵל לֹא יוֹשִׁיעַ׃
21 הַגִּידוּ וְהַגִּישׁוּ אַף יִוָּעֲצוּ יַחְדָּו
מִי הִשְׁמִיעַ זֹאת מִקֶּדֶם מֵאָז הִגִּידָהּ
הֲלוֹא אֲנִי יְהוָה וְאֵין־עוֹד אֱלֹהִים מִבַּלְעָדַי
אֵל־צַדִּיק וּמוֹשִׁיעַ אַיִן זוּלָתִי׃

Mitten in einem Zusammenhang unverkennbarer Langverse ist das Metrum teilweise zerstört. In der ersten Zeile von v. 20 mag einer der Imperative, z. B. וָבֹאוּ, bloße Wahllesart sein (BUDDE). Die zweite und dritte meint BUDDE ausscheiden zu müssen: auch durch das abweichende Versmaß sollen sie sich als Zusatz verraten. Ich glaube, daß wir einfach לֹא יָדְעוּ, als לֹא יָדַע gelesen, hinter פִּסְלָם zu

rücken haben. Auf diese Weise entsteht zugleich ein trefflicher Parallelismus: פִּסְלָם לֹא יָדַע entspricht אֵל לֹא יוֹשִׁיעַ bzw. אֱלִים לֹא יוֹשִׁיעוּ (LXX, deren Lesung metrisch den Vorzug verdient). In der ersten Zeile von v. 21 ist אַף störend: es zu ihrer ersten Hälfte zu ziehen, wie in KITTELS Ausgabe geschieht, geht nicht an; zur zweiten gezogen, überfüllt es sie, und die erste bleibt zu kurz, wie die Punkte in den Übersetzungen von DUHM und BUDDE richtig andeuten. Man hat nicht beachtet, daß LXX es mit *ἵνα* wiedergibt, womit sie אַף sonst nicht übersetzt, wohl aber Ex 32 30 אוּלַי. Das Richtige dürfte demnach אוּלַי sein und hinterher vielleicht נִוָּעֲצָה (vgl. Neh 6 7). In der dritten Zeile von v. 21 ziehe ich אֱלֹהִים, das in LXX fehlt, hinter יְהוָה, wenn es nicht überhaupt als Füllwort zu streichen ist. Somit ergeben sich die metrisch unanfechtbaren Langverse:

20 Versammelt euch und naht euch zumal, | Entronnene der Völker,
Die da tragen das Holz ihres Bildes, | das nichts versteht,
Und die da beten zu Göttern, | die nicht helfen.
21 Verkündet und traget mir vor, | zusammen laßt uns beraten:
Wer hat das von uran hören lassen, | von alters es verkündet?
Bin nicht ich Jahwe [Gott] | und keiner mehr sonst,
Ein siegreicher und helfender Gott, | keiner neben mir?

49 17

מִהֲרוּ בָּנָיִךְ
מְהָרְסַיִךְ וּמַחֲרִבַיִךְ מִמֵּךְ יֵצֵאוּ׃

Da 49 14–21 in gleichschwebenden Stichen gedichtet ist (nur v. 14 macht als Langvers eine Ausnahme; aber das mag bei der Wechselrede beabsichtigt sein), ist מְהָרְסַיִךְ gegen die Akzente zur ersten Vershälfte zu ziehen; aber dann kann es nicht richtig sein. BUDDE hat es sehr geschickt in מֵהֹרְסַיִךְ verbessert: die dich bauen (בֹּנַיִךְ nach LXX) sind flinker als die dich zerstörten, und die dich verwüstet, zogen von dir fort. Wenn STAERK dagegen einwendet, die Konjektur passe nicht zum Gedankengang und widerstrebe dem Gesetz des Gedankenparallelismus, so scheint mir dieser Einwand zwar nicht ganz begründet. Aber ich mache darauf aufmerksam, daß in den ersten drei Konsonanten von מְהָרְסַיִךְ noch einmal das מִהֲרוּ stecken könnte. Für den Rest ließe sich unschwer יֹסְדַיִךְ konjizieren, sei es, daß es sich um ursprünglichen Text, sei es, daß es sich um eine Dublette handle:

Es eilen, die dich bauen, es eilen, die dich gründen,
Die dich verwüstet, ziehen von dir ab.

51 1

שִׁמְעוּ אֵלַי רֹדְפֵי צֶדֶק
מְבַקְשֵׁי יְהוָה

Duhm und Marti sehen in 51 1–8 Langverse. Der einzige Vers, der zu dieser Annahme wirklich zu berechtigen scheint, ist v. 1[a]. Im folgenden ergeben sich wie von selbst, höchstens mit ein paar ganz unwesentlichen Änderungen, gleichschwebende Stichen. Das hat auch Budde mit Recht erkannt, indem er hier die Annahme von „Kinaversen" abweist. „Es sind durchweg gleichschwebende Zeilen, ganz entsprechend dem ruhig mahnenden Ton des Stückes" (Kautzsch-Bibel). Aber dann ist מְבַקְשֵׁי יְהוָה zu kurz. Man füge davor einfach הַקְשִׁיבוּ ein, das vor מְבַקְשֵׁי außerordentlich leicht ausfallen konnte. (Dasselbe שִׁמְעוּ אֵלַי וְהַקְשִׁיבוּ findet sich 49 1):

Hört auf mich, die ihr dem Heil nachjagt,
Merkt auf, die ihr Jahwe sucht.

51 5

4 אַרְגִּיעַ׃ 5 קָרוֹב צִדְקִי
יָצָא יִשְׁעִי
וּזְרֹעַי עַמִּים יִשְׁפֹּטוּ
אֵלַי אִיִּים יְקַוּוּ
וְאֶל זְרֹעִי יְיַחֵלוּן׃

Daß nach LXX אַרְגִּיעַ zu v. 5 zu ziehen ist, hat man längst erkannt. Am Nächstliegenden ist dann die Lesung אַרְגִּיעַ אַקְרִיב (Bachmann nach Jer 49 19). Aber nun entsteht auf diese Weise ein Fünfzeiler statt eines Vierzeilers. Mehrfach ist man geneigt, die Worte יָצָא יִשְׁעִי, die für einen Stichos zu kurz sind, als das Metrum überfüllend auszuscheiden (so Kittel und Staerk). Indessen ist es doch wohl richtiger, mit Duhm die dritte und die fünfte Zeile als Dubletten anzusehen; wenigstens legt LXX, die für beide dieselbe Übersetzung bietet (nur das erste Mal + *ἔθνη* = עַמִּים) diese Lösung ungleich näher. Nicht beachtet hat man aber, daß LXX zwischen *ἐξελεύσεται* und *τὸ σωτήριόν μου* noch *ὡς φῶς* hat = כָּאוֹר, womit die normale Länge eines Stichos erreicht wird, so daß sich der Vierzeiler ergibt:

Im Nu lasse ich kommen mein Heil,
Es geht auf wie Licht meine Rettung.
Auf mich hoffen Gestade
Und harren auf meinen Arm.

51 6

כִּי־שָׁמַיִם כֶּעָשָׁן נִמְלָחוּ
וְהָאָרֶץ כַּבֶּגֶד תִּבְלֶה
וְיֹשְׁבֶיהָ כְּמוֹ־כֵן יְמוּתוּן

Wird וְיֹשְׁבֶיהָ mit den folgenden drei Wörtern zusammengenommen, so ergibt sich ein Stichos, der aus dem Stichenparallelismus der ganzen Dichtung herausfällt; für sich allein genommen ist es für einen Stichos zu kurz. Ich schlage vor, יִבָּהֲלוּ יֹשְׁבֶיהָ zu lesen: יִבָּהֲלוּ (יִבָּהֵלוּן) steht z. B. Ps 104 29 in Parallele zu יִגְוָעוּן, und יבהלו konnte hinter תבלה sehr leicht übersehen werden. Ob כֵּן richtig ist, oder ob man darin eine durch Haplographie entstandene Verschreibung aus כִּנִּים zu sehen hat (so z. B. König, Wörterbuch), lasse ich dahingestellt:

> Denn der Himmel geht in Fetzen wie Rauch,
> Und die Erde zerfällt wie ein Gewand,
> Vernichtet werden ihre Bewohner,
> Wie Mücken sterben sie.

51 8

כִּי כַבֶּגֶד יֹאכְלֵם עָשׁ
וְכַצֶּמֶר יֹאכְלֵם סָס

Ist die Wiederholung des יֹאכְלֵם beabsichtigt, um das trostlose Einerlei menschlicher Vergänglichkeit eindrucksvoll wiederzugeben? Daß das zweite יֹאכְלֵם nur „Flickwort" sei, glaube ich nicht. Wenn Duhm (vgl. auch Cheyne, Marti) es meint, so hängt das mit seiner Ansicht zusammen, daß 51 1—8 in Langversen gedichtet sei (s. dagegen zu 51 1). Ich vermute im zweiten יֹאכְלֵם Verschreibung aus יְכַלֵּם (vgl. Jer 10 25: כִּי אָכְלוּ אֶת־יַעֲקֹב וַיְכַלֻּהוּ; hier hat sich übrigens dieselbe Verschreibung des כלה in eine Form von אכל als fehlerhafte Dittographie erhalten, s. Cornill z. St.). Es liegt auf der Hand, daß diese Konjektur leichter ist als diejenige Buddes, der יְאַבְּדֵם vorschlägt:

> Denn wie ein Gewand wird die Motte sie fressen,
> Und wie Wolle wird die Schabe sie aufzehren.

51 12. 13

12 אָנֹכִי אָנֹכִי הוּא מְנַחֶמְכֶם
מִי־אַתְּ וַתִּירְאִי
מֵאֱנוֹשׁ יָמוּת
וּמִבֶּן־אָדָם חָצִיר יִנָּתֵן׃

14 מִהַר צֹעֶה לְהִפָּתֵחַ
וְלֹא־יָמוּת לַשַּׁחַת
וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ׃

In den beiden ersten Zeilen von v. 12 folge ich den Lesungen EHRLICHS:

מְנַחֶמְךְ מִמִּי אַתְּ יָרֵא.

Die dritte מֵאֱנוֹשׁ יָמוּת ist der parallelen vierten gegenüber merkwürdig kurz. In v. 14 ist auffällig die Dreizahl der Stichen, wo man nur zwei erwartet und in LXX auch nur zwei findet. Enthält dieser Vers am Ende, was wir zur Ergänzung des zwölften brauchen? Ich wäre geneigt, darin an וְלֹא־יָמוּת לַשַּׁחַת, wofür in LXX das Äquivalent fehlt, anzuknüpfen. Sollte nicht ein in v. 12 hinter יָמוּת vergessenes לַשַּׁחַת samt jenem am Rande nachgetragen und von hier an falscher Stelle in den Text gedrungen sein? Diese Worte dann mit der Negation zu versehen, gebot der neue Zusammenhang. Also v. 12:

Ich, ich bin's, der dich tröstet.
Vor wem bist du in Furcht?
Vor dem Menschen, der zur Grube hinsiecht?
Dem Menschenkind, das dem Gras gleich wird?

Und vielleicht läßt sich von hier noch ein weiterer Schritt zum Verständnis des verzweifelten 14. Verses tun. Es bleibt uns für ihn übrig

מהר צעה להפתח ולא יחסר לחמו

LXX: *ἐν γὰρ τῷ σώζεσθαί σε οὐ στήσεται οὐδὲ χρονιεῖ.*

Von der Beobachtung ausgehend, daß Prv 14 11 *στήσονται* einem יַפְרִיחַ entspricht, vermute ich in *οὐ στήσεται* das Äquivalent von להפתח = לא יפרח; *οὐδὲ χρονιεῖ* gibt wahrscheinlich ein וְלֹא יְאַחֵר statt וְלֹא יֶחְסַר wieder. In *ἐν τῷ σώζεσθαί σε* = בהושעך erkennt man einige Zeichen von מהרצעה wieder; davor fand LXX vermutlich ein כִּי vor. Was sie also nicht gelesen zu haben scheint, ist לַחְמוֹ. Das spricht gegen CHEYNES Vermutung, es habe am Schlusse des ursprünglichen Textes וְלֹא יִתְמַהְמָהּ gestanden. Vielmehr könnte לַחְמוֹ Füllwort sein, auf Grund von Stellen wie Dtn 8 9 Hes 4 17 eingefügt, nachdem einstiges יְאַחֵר in יֶחְסַר verschrieben war. Wie schließlich der ursprüngliche Text geheißen habe, bleibt immerhin fraglich. Ich dächte etwa an כִּי יְמַהֵר (oder כִּי יָבֹא?) יִשְׁעֵךְ לֹא יִרְחַק וְלֹא יְאַחֵר (vgl. CHEYNE und 46 13 die Verbindung von לֹא תִרְחַק und לֹא תְאַחֵר).

Denn es kommt eilig dein Heil,
Es ist nicht fern und säumt nicht.

52 7

מַה־נָּאווּ עַל־הֶהָרִים | רַגְלֵי מְבַשֵּׂר
מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם מְבַשֵּׂר טוֹב | מַשְׁמִיעַ יְשׁוּעָה
אֹמֵר לְצִיּוֹן מָלַךְ אֱלֹהָיִךְ׃

Da die Dichtung 52 7ff. in unverkennbaren Langversen abgefaßt ist, erweist sich die erste Hälfte der dritten Zeile als zu kurz. Die Einsetzung von בַּת vor צִיּוֹן, die Duhm vorschlägt, hilft, wie Duhm selber eingesteht, nur unvollkommen. Budde und Cheyne denken an בָּא גֹאֲלֵךְ hinter צִיּוֹן, was vor מָלַךְ leicht habe ausfallen können. Natürlich gibt es, sobald man sich aufs Raten verlegt, eine Fülle von Möglichkeiten, von denen keine mehr als subjektiven Wert beanspruchen kann. Nicht anders will es denn auch verstanden sein, wenn ich שָׁלוֹם לָךְ einzusetzen vorschlage, indem ich auf מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם der vorigen Zeile zurückverweise. Es hätte in diesem Fall die Dreizahl gleicher Konsonanten den Ausfall der beiden Worte vor מָלַךְ veranlaßt. — Ob die erste Zeile des Verses zu Anfang richtig überliefert sei, lasse ich dahingestellt. Nah 2 1 könnte allerdings für die von Cheyne vorgeschlagene Herübernahme des הִנֵּה aus v. 6 sprechen, die weitere Änderung im Gefolge hat (vgl. Marti z. St.):

Wie lieblich sind auf den Bergen | die Füße des Freudenboten,
Der Heil verkündet, gute Botschaft bringt, | Rettung verkündet,
Der zu Zion spricht: „Heil dir! | König ward dein Gott.“

54 2 f.

2 הַרְחִיבִי מְקוֹם אָהֳלֵךְ
וִירִיעוֹת מִשְׁכְּנוֹתַיִךְ יַטּוּ אַל תַּחְשֹׂכִי
הַאֲרִיכִי מֵיתָרַיִךְ
וִיתֵדֹתַיִךְ חַזֵּקִי׃
3 כִּי־יָמִין וּשְׂמֹאול תִּפְרֹצִי
וְזַרְעֵךְ גּוֹיִם יִירָשׁ
וְעָרִים נְשַׁמּוֹת יוֹשִׁיבוּ׃

In Zeile 2 empfiehlt es sich, wie meist geschieht, nach den alten Versionen הַטִּי statt יַטּוּ zu lesen. Das in LXX fehlende מִשְׁכְּנוֹתַיִךְ davor wird von Duhm, Cheyne, Marti mit Recht gestrichen. Schon der Plural, der nicht zum Bilde des Einen Zeltes paßt, macht es verdächtig; überdies überfüllt es das Metrum. Man hat aber noch nicht erklärt, wie es in den Text kam. Nun fehlt in v. 3 ein Stichos, und vermutlich zu Anfang: v. 3 schließt sich nämlich an v. 2 ,,in Bild und

Gedanken nicht so an, wie man nach dem כִּי verlangen darf; denn die Aufforderung an Zion, die Wohnung geräumig zu machen, kann doch nicht damit motiviert werden, daß die Bewohner nach rechts und links ausbrechen“ (DUHM). Sollte, was vermißt wird, nicht gerade in מִשְׁכְּנוֹתַיִךְ stecken, das möglicherweise nur an falsche Stelle geraten wäre? Seine fünf letzten Konsonanten lassen sich נְוֹתַיִךְ lesen, als Plural von נָוֶה (zur Form vgl. Zeph 2 6). נָוֶה als „Ort der Niederlassung speziell für den Nomaden“ (GESENIUS-BUHL) paßt hinter das Bild des Zeltes ausgezeichnet. Was man dazu etwa erwarten würde, wäre eine Aufforderung, diese Bezirke auszudehnen, um auch wirklich „nach rechts und links ausbrechen“ zu können. Ich weiß nicht, ob eine solche Bedeutung nicht schon in מָשַׁךְ liegt. Bekanntlich heißt es öfter soviel wie „in die Länge ziehen“, zunächst in zeitlichem Sinn (vgl. z. B. Ps 36 11 85 6; Ni: Jes 13 22); daß es aber auch in räumlichem möglich ist, beweist מְמֻשָּׁךְ Jes 18 2 7. Ist es von hier aus nicht vielleicht erlaubt, מִשְׁכְּנוֹתַיִךְ einfach in מְשֹׁכִי נְוֹתַיִךְ aufzulösen und als ersten Stichos von v. 3 einzusetzen?

[2] Mache weit den Raum deines Zeltes
Und die Decken spanne aus, ohne zu sparen,
Mache lang deine Zeltstricke
Und deine Zeltpflöcke stecke fest ein.

[3] Dehne aus deine Weideplätze,
Denn nach rechts und links sollst du ausbrechen,
Und dein Same wird Völker in Besitz nehmen,
Und verwüstete Städte werden sie besiedeln.



Mohammed's Ascension to Heaven.

By

A. A. Bevan.



The belief that Mohammed, in the course of his life, once ascended to heaven has for nearly twelve centuries been considered by Mohammedans as an essential article of their religion. With regard to the mode of his ascension, in particular with regard to the question whether he ascended in his body or only in spirit, there has been some difference of opinion, as we shall presently see, but the fact that he ascended and beheld the secrets of the other world, as no other living man had ever beheld them, is acknowledged by all sects and parties in Islām. The boundless respect which Mohammedans feel for the teaching of their Prophet is largely due to this conviction. It is therefore well worth while to ascertain on what evidence the dogma rests.

We naturally begin by inquiring what the Koran itself has to say on the subject. On certain points the testimony of the Koran is clear and explicit, but on this particular question its statements are, to say the least, singularly ambiguous. There are three passages which deserve consideration as bearing on the subject. These I shall now examine in chronological order, assuming, of course, that the dates usually assigned to the different chapters of the Koran are approximately correct.

It is to be observed, first of all, that these passages are, without exception, earlier than the Prophet's Emigration to Medina, which took place ten years before his death. If therefore we accept the Mohammedan tradition which asserts that the Prophet claimed to have performed a journey to Heaven, we have to account for the remarkable fact that in none of the chapters which were produced after the Emigration is any reference to this dogma to be found.

The earliest of the three passages is in chap. 81, which belongs to the first period of the Prophet's public ministry. The chapter begins with one of those descriptions of the Day of Judgement which abound in the older parts of the Koran; afterwards we read

(19) Lo, it is the utterance of an illustrious messenger,
(20) Endued with power, having influence with the Lord of the Throne,
(21) One who has authority there, one who is trustworthy:
(22) And your fellow-citizen is not insane,

(23) For verily he saw him in the clear horizon,
(24) And he is not open to suspicion as regards the unseen,
(25) Nor is this the utterance of an accursed demon.

It is evident that in this passage the Prophet is referring to a vision in which he beheld a messenger sent by God. The commentators identify this messenger with the archangel Gabriel, who in Mohammedan tradition is the ordinary medium whereby revelations are made to the Prophet, in accordance with chap. 2 91 of the Koran. It is to be noted, however, that in the earlier parts of the Koran the name Gabriel never occurs, and we may therefore doubt whether it was known to the Prophet before the Emigration. But in any case, whoever the messenger may be, the passage in question says nothing of a journey to Heaven.

In a somewhat later chapter (53) we find another passage of the same kind:

(1) By the star when it sets,
(2) Your fellow-citizen has not erred nor gone astray,
(3) Nor does he speak at random:
(4) This is nought else but a thing revealed;
(5) He has been taught by one who is mighty,
(6) Endued with strength — he took his stand
(7) In the highest horizon,
(8) Then he approached and descended
(9) And was at a distance of two bow-lengths, or closer still,
(10) And he made a revelation to his servant.
(11) The heart uttered no falsehood as to that which he saw:
(12) Will ye then contend with him as to that which he sees?
(13) And verily he saw him at another time
(14) Near the Sidra-tree which marks the limit,
(15) Near it is the garden which affords a refuge,
(16) When a covering came over the Sidra-tree,
(17) The eye turned not aside, nor did it wander;
(18) And verily he saw the greatest signs of his Lord.

It will be observed that the Prophet here refers to *two* visions. The first is presumably identical with the vision described in chap. 81; in the one case we read of "the clear horizon", in the other of "the highest horizon" — a strange expression which the commentators explain as meaning "that part of the horizon where the Sun appears". The account of the second vision presents very much greater difficulties of interpretation, and it is no wonder that here the imagination of the commentators has run riot. Mohammedan authorities are unanimous in assuming that the scene of this second vision is laid in Heaven,

and their view appears to be justified by the mention of "the garden which affords a refuge" (*jannat al-ma'wā*) — compare *jannāt al-ma'wā* (chap. 32 19), which certainly refers to Paradise. On the other hand, some modern European writers (Sprenger, August Müller, Caetani) place the scene of this vision at some locality in the neighbourhood of Mecca, that is to say, they suppose that the "garden" is an ordinary garden, near which the Prophet happened to be at the moment. But whichever opinion we adopt, it is manifest that we are here dealing with a purely subjective experience, an experience for which innumerable parallels might be found in the lives of religious devotees both Mohammedan and Christian. The Prophet offers no evidence for what he saw except a bare assertion.

That the verses which describe this vision first suggested the idea of the Prophet's ascension to Heaven cannot be doubted. But to trace each stage of the process by which the dogma was evolved is exceedingly difficult, chiefly in consequence of the fact that the story of the Ascension is in Mohammedan tradition frequently mixed up which another story which originally had nothing to do with it, namely the legend of the Prophet's miraculous Journey to Jerusalem. The verse which gave rise to this latter narrative stands at the beginning of chap. 17 and runs as follows:

> Glory to Him who caused His servant to journey by night from the sacred place of worship to the further place of worship, which We have encircled with blessings, in order that We might show him some of our signs! Verily He (i. e. God) is the Hearer and the Beholder.

Whether this verse originally formed part of chap. 17, or was first promulgated in some other context, it is impossible to say. In any case it appears to have no connection with what follows, for the next verses are a description of God's dealings with Moses and the Israelites. Further on, in verse 62, we find a reference to a "vision" shown by God to the Prophet, but there is nothing to indicate that this "vision" is identical with the night-journey mentioned in verse 1.

Thus the context affords no clue whatever to the meaning of the verse in question. Who it was that journeyed by night, and on what occasion the journey was performed, are purely matters of conjecture. The mention of "the sacred place of worship" suggests that the starting-point of the journey was Mecca, for this phrase (*al-masjid al-ḥarām*) is elsewhere in the Koran applied to the Meccan sanctuary and to no other (chap. 2 139 seq., 5 3 8 34 9 7 seq., 22 25 48 25 seq.). But the

phrase "the further place of worship" (*al-masjid al-akṣā*) occurs nowhere else, and the opinion of Mohammedan commentators that it refers to Jerusalem is, at the most, a plausible guess.

Nor have we any right to assume that the journey in question was of a miraculous nature, as may be seen by comparing chap. 44 22, where God says to Moses, "Cause my servants to journey by night" (*fa'asri bi'ibādī lailan*); in both cases the word *lailan* "by night" may be taken to mean that the journey was begun by night. If, on the other hand, the meaning were that the journey was performed *in a single night*, some such expression as *fī lailatin* or *fī lailatin wāḥidatin* (Ibn Hishām 264 18 seq.) would have been used.

The traditional interpretation of the verse therefore is based upon three conjectures, namely (1) that the "servant" is Mohammed, (2) that the "further place of worship" is Jerusalem, and (3) that the journey was of a miraculous nature, performed in a single night. Of these conjectures the first two may be correct, though they cannot be proved; the third is demonstrably false.

According to the oldest extant biography of the Prophet, composed by Ibn Isḥāḳ, the miraculous journey to Jerusalem and the ascension to Heaven took place in the same night, that is to say, the Prophet was first carried to Jerusalem and then went up from Jerusalem to Heaven. But it is evident that this is not the original form of the story. Ibn Isḥāḳ himself tells us that he derived the two narratives from different sources; his principal authorities for the journey to Jerusalem are al-Hasan al-Baṣrī (who died A. H. 110 = A. D. 728) and Ḳatāda ibn Di'āma (who died A. H. 117 = A. D. 735), whereas the story of the Ascension rests mainly on the word of two or more anonymous persons. A critical examination shows at once that Ibn Isḥāḳ, or one of his anonymous informants, has shifted the narrative of the Ascension from the place which it originally occupied in the legendary account of the Prophet's life, and in consequence of this mistake the meaning of the story has been greatly obscured. In order to prove this, it is enough to give a brief summary of the two narratives, as Ibn Isḥāḳ relates them (Ibn Hishām 263 seq.).

One night as Mohammed was sleeping in the neighbourhood of the Ka'ba at Mecca, he was awaked by the angel Gabriel, who led him to the outer gate of the sacred enclosure (*ilā bābi-'l-masjid*). There he found a winged animal, in size intermediate between an ass and a mule; Gabriel placed the Prophet on the back of this creature,

which in Mohammedan tradition is called the *Burāḳ*, and they journeyed together to Jerusalem. At Jerusalem they met Abraham, Moses, Jesus and several other Prophets. A public service of prayer was held, Mohammed acting as *imām*, or leader of the devotions, thus taking precedence of all the other prophets who were there assembled. Then Mohammed returned to Mecca, and next morning informed the Meccans that during the night he had gone to Syria and come back again. The public was naturally sceptical; in fact many of the Prophet's disciples apostatised (*irtadda kathīrun mimman kāna aslama*) Abū Bakr at first refused to believe that the Prophet had related this story about himself, but Mohammed assured him that it was even so, and proceeded to give a detailed description of Jerusalem. Abū Bakr, who had visited that city, was at once convinced.

We now come to the Ascension, which Ibn Isḥāḳ relates separately, as an appendix to the former narrative. "I have been informed", he says, "on good authority that Abū Saʿīd al-Khudrī heard the Prophet say, When I had finished all that had to be done at Jerusalem, the ladder (*al-miʿrāj*) was brought: nothing more beautiful had I ever beheld. This is the ladder on which those of you who are dying fix their eyes. Then my companion (i. e. Gabriel) made me ascend it, and brought me to one of the gates of Heaven. It is called the Gate of the Watchers, and an angel named Ishmael is stationed there . . . . When Gabriel brought me in, he (i. e. Ishmael) asked, Who is this, O Gabriel? Gabriel replied, This is Mohammed. But, said the other, has a revelation already been made to him (*awaḳad buʿitha ilaihi*)? Yes, said Gabriel. Thereupon Ishmael invoked blessings on me." Then follows a long description of Mohammed's experiences in the various Heavens, which are seven in number (Koran 67 3 78 12). One of the informants of Ibn Isḥāḳ asserts that at the entrance of each Heaven the same questions were asked, "Who is this?" and "Has a revelation already been made to him?" In the second Heaven the Prophet saw Jesus and John the Baptist. When he reached the sixth Heaven he saw a tall man with a hooked nose and inquired who he was. "That", said Gabriel, "is thy brother Moses." In the seventh Heaven he saw a man sitting on a throne and turned to Gabriel with the question "Who is that?" Gabriel answered, "That is thy father Abraham." After this Mohammed was brought into "the Garden" (i. e. Paradise) and finally into the presence of God Himself.

When we compare these two narratives we see at once that they presuppose two totally different situations. In the story of the Journey to Jerusalem Mohammed is represented as having many disciples, in other words, the propaganda of Islām has been going on for several years. Hence when Mohammed comes to Jerusalem, the Prophets of former ages assemble there to meet him and recognise his superiority by allowing him to lead their devotions. The story of the Ascension, on the other hand, carries us back to the very beginning of Mohammed's prophetic career. The angels in heaven, who might be expected to take an interest in the promulgation of the new religion, are not aware that he has received a revelation, until they are informed of the fact by Gabriel. Moreover it is significant that Mohammed does not recognise Moses and Abraham when he meets them in Heaven; this is difficult to reconcile with the statement that he had just met them at Jerusalem.

Thus even if we had no evidence except that which IBN ISḤĀḲ supplies, we should be justified in concluding that the two stories originally referred to two different stages in the Prophet's career. But fortunately we are not compelled to rely on internal evidence only, for the testimony of the other authorities leads us to the same conclusion. IBN SAʿD, whose *Biography of the Prophet* was composed about seventy years later than that of IBN ISḤĀḲ, tells us (vol. I p. 143) that the Ascension to Heaven took place eighteen months before the Emigration, and the Journey to Jerusalem a year before the Emigration. Thus the two events are separated by an interval of six months, and the Ascension comes first. AL-BUKHĀRĪ refers briefly to the Journey to Jerusalem, without mentioning its date (*Ṣaḥīḥ* ed. KREHL, III 271 seq.). On the subject of the Ascension he has a great deal more to say, and it is remarkable that while in some places he agrees almost *verbatim* with IBN ISḤĀḲ he differs from him as to one essential feature. The first passage in which AL-BUKHĀRĪ gives an account of the Ascension begins as follows, "The Prophet said, While I was at Mecca the roof of my house opened and Gabriel descended; he then cut open my breast and washed it with water from the well of Zamzam. Afterwards he brought a golden bowl, full of wisdom and faith, and emptied the contents into my breast, which he then proceeded to close up again. Thereupon he took me by the hand and carried me up to the lowest Heaven" (vol. I [illegible]). Here, it will be noticed, the Prophet is taken straight from his house at Mecca to Heaven;

of a visit to Jerusalem on the way not a word is said. Another passage in AL-BUKHĀRĪ offers two interesting variants. This time the Prophet is represented as half-asleep in the neighbourhood of the House — not his own house but the Ka'ba — when the golden bowl is brought and the process of cleansing takes place as in the former passage. Afterwards we read, "A white animal, smaller than a mule but larger than an ass, called the Burāḳ, was brought to me, and I departed with Gabriel until we came to the lowest Heaven (vol. II 306). This animal, it is evident, has found its way into the story by mistake; the proper function of the Burāḳ is to carry the Prophet to Jerusalem, not to Heaven. In later writers the same confusion repeatedly occurs. It is scarcely necessary to point out that if the Burāḳ had originally figured in the story of the Ascension, the Ladder would have been wholly superfluous.

But the writer from whom we learn most on this subject is AṬ-ṬABARĪ. In estimating the evidence which he supplies, we have to bear in mind two essential facts, namely (1) that his *Commentary on the Koran* was compiled long before his *Chronicle*, and (2) that the Chronicle is an abridgement made by the author from the original draft of his work, which was very much more extensive. Hence we are justified in concluding that (1) when a statement in the Commentary is at variance with a statement in the Chronicle the latter statement represents the author's final verdict formed after a full consideration of the evidence which he had before him, but that (2) when a story related in the Commentary is omitted in the Chronicle there is no reason to suppose that the author decided to reject it as untrue, since its omission in the Chronicle may be due simply to the desire of economising space.

In his Commentary AṬ-ṬABARĪ cites a large number of traditions relating both to the Journey to Jerusalem and to the Ascension. These traditions are derived from many sources and, as we might have expected, they frequently contradict one another. When we turn to the Chronicle we find, to our surprise, that the Journey to Jerusalem is not even mentioned. Of the Ascension there is a brief account; the important thing to notice is that AṬ-ṬABARĪ places it at the very beginning of Mohammed's career (I 1157—1159). The narrative is traced back through a chain of intermediaries to Anas ibn Mālik, who died more than a century before AṬ-ṬABARĪ was born. Whether it really emanates from Anas is therefore uncertain; all that we are justified in

saying is that at-Ṭabarī selected it, out of countless other traditions on the same subject, as being, in his judgement, the most credible form of the story.

Before proceeding further it is perhaps desirable to obviate a possible misunderstanding. I have endeavoured to show that the legend of the Ascension originally referred to the beginning of the Prophet's mission, and the legend of the Journey to a later period in his life. But it does not by any means follow that the former story is older than the latter. The testimony of Ibn Isḥāķ proves that both stories were current early in the second century of the Hijra, but which of the two was invented first it is, so far as I can see, impossible to decide.

Having given this general account of the subject, I now come to consider certain of the details. They may be grouped under three heads, namely (1) the preparations for the Ascent, (2) the means of locomotion, and (3) the experiences of the Prophet in Heaven.

We have seen that in the *Ṣaḥīḥ* of al-Bukhārī the Prophet's Ascension is preceded by a peculiar operation — the opening and the cleansing of his inside. This incident, which was evidently suggested by chap. 94 of the Koran, reappears in many of the later traditions on the subject. There are, of course, certain variations; sometimes the operation is performed by Gabriel alone, sometimes Michael appears in order to assist him, and so forth. But it is very remarkable that Ibn Isḥāķ relates both the Journey and the Ascension without any allusion to this preliminary purification. The reason of this, it seems to me, is tolerably plain. The cleansing ceremony forms a natural introduction to Mohammed's prophetic career. Consequently when the Ascension was shifted from its original position and placed at a later period, the cleansing was no longer an appropriate feature. Ibn Isḥāķ, however, does not omit it altogether; instead of connecting it with the Ascension he represents it as taking place in Mohammed's childhood (Ibn Hishām 105 seq.).

It has been mentioned that the Prophet ascends to Heaven by means of a ladder, which is "brought" to him. Ibn Isḥāķ adds that the same ladder appears to men (i. e. to true believers) at the moment of death. In one of the traditions cited by at-Ṭabarī we find a somewhat more definite statement, "Then the ladder was brought by which the spirits of men ascend" (*Commentary*, ed. of A. H. 1321, vol. XV p. 10). Here the ladder is regarded as a permanent but moveable

structure, forming a regular passage from earth to Heaven. This conception bears a certain resemblance to that of the „pillar of glory" in Manichaean theology — see the *Fihrist* (ed. Flügel) p. 335 10 seq., where the death of the Manichaean saints is described; certain heavenly beings, who are called "gods", appear to the dying man "and ascend with him in the pillar of glory to the sphere of the moon". The phrase "the sphere of the moon" corresponds in meaning to "the lowest Heaven" of the Mohammedans. That the idea of the "ladder" was borrowed directly from the Manichaeans I do not venture to assert, but it is not impossible. We have seen that in some forms of the story the "ladder" is absent; we are either told simply that the Prophet was "taken up", or else the ladder is replaced by the Burāḳ.

The descriptions of the Burāḳ vary considerably; in most cases, as in the narrative of Ibn Isḥāḳ, the Burāḳ is something between an ass and a mule, but one of at-Ṭabarī authorities speaks simply of a "horse" (*Commentary* vol. XV p. 68). Its gender is also uncertain; usually it is masculine, but in the account given by Ibn Saʿd Gabriel addresses it as a female. The most important point about the Burāḳ is that it had been ridden by the prophets who preceded Mohammed. This would seem to imply that the notion was borrowed from some older religion. Moreover the name is not easily explained from the Arabic; if it were connected with the verb *baraḳa* "to shine" and the noun *barḳ* „lightning", as the native philologists suppose, we should expect some such form as *bāriḳ* or *barrāḳ*. Adjectives of the form *fuʿāl* are rare and apparently archaic survivals; that after the time of the Prophet a new adjective should have been formed in this way is unlikely. Hence I am inclined to think that it is a foreign word, but I must confess that I have found nothing in Jewish or Christian literature which throws light on the subject.

With regard to Mohammed's experiences in Heaven, later writers often vary, in matters of detail, from Ibn Isḥāḳ and from one another, but the general scheme is almost always the same. One notable characteristic of Ibn Isḥāḳ is that he makes no mention of the "Sidra-tree", which, as we have seen, figures prominently in the 53rd chapter of the Koran. Later authorities have a great deal to say on the subject, but it is only too plain that they possessed no real information about the original meaning of the mysterious phrase used in the Koran "the Sidra-tree which marks the limit". The ordinary interpretation is that this tree marks the limit of the knowledge possessed by created

beings, in other words, that the region beyond it is known only to God (AT-ṬABARĪ, *Commentary* vol. XXVII p. 28 14 seq.). Another explanation is that the tree marks the goal which is to be reached by all faithful followers of the Prophet (*hādhihi 's-sidratu yantahī ilaihā kullu aḥadin khalā min ummatika ʿalā sunnatika*, ibid. vol. XV p. 8 28 seq.). Usually the Sidra-tree is placed in the seventh, or highest, Heaven; but some traditions place it in the sixth (ibid. vol. XXVII p. 28 24 seq.).

In general it may be said of the traditions concerning the Prophet's Ascension that while they contain much that is grotesque they are wholly devoid of poetical feeling and of that impressiveness which we should expect to find in descriptions of the other world. In this respect they bear a considerable resemblance to the writings of the later Jews. As an example of the manner in which Mohammedan theologians borrow from Jewish tradition, I may mention that in one account of the Ascension (AT-ṬABARĪ, *Commentary* vol. XV p. 4 9 seq.) we read that the Prophet, in the course of his journey through the various Heavens, came upon the sources of the Nile and the Euphrates. This somewhat surprising detail is evidently taken from the description of the Garden of Eden and its four rivers, one of which is the Euphrates and another the *Gīḥon*, that is, the Nile, according to Jewish interpreters from JOSEPHUS onwards. Thus in Mohammedan, as in Jewish, theology the Garden of Eden is transferred bodily to Heaven.

All the narratives which I have cited, on the subject of the Ascension and the Journey to Jerusalem, seem to presuppose the belief that the Prophet was transported literally and not only in a spiritual sense. Yet we learn from IBN ISḤĀK and from several later writers, in particular AT-ṬABARĪ, that some highly respected authorities adopted a different view; they represented these journeys as visions in the course of which the Prophet's *spirit* was carried to Jerusalem and to Heaven while his *body* remained at Mecca. A statement to this effect is put into the mouth of no less a person than ʿA'isha (IBN HISHĀM 265 11 seq.). Whether ʿA'isha really expressed this opinion is a matter which it is unnecessary to discuss; the important thing, from our point of view, is that in the time of IBN ISḤĀK it was not considered obligatory to believe in the corporeal theory of the Ascension. But it is tolerably clear that the great majority of Mohammedans accepted the corporeal theory without hesitation. AT-ṬABARĪ in his *Commentary* (vol. XV p. 13 . seq.) very decidedly supports it, for the following reasons: (1) If the Prophet had not been carried away in a corporeal

sense the event would afford no proof of his divine mission, and those who disbelieved the story could not be accused of infidelity, (2) It is stated in the Koran that God caused His servant to journey, not that He caused His servant's spirit to journey, (3) If the Prophet had been carried away in spirit only, the services of the Burāḳ would not have been required, since animals are used for carrying bodies, not for carrying spirits.

Of these reasons the first was undoubtedly the most potent. As the divine mission of the Prophet was a dogma of fundamental importance, it followed that any story which afforded an argument in favour of that dogma must be literally true. Thus we see that the logic of popular theology is very much the same in the East as in the West.



Zur Geschichte des Buches Amos.

Von

Karl Budde.



Jede Gesamtuntersuchung des Buches Amos wird gut tun, bei dem erzählenden Abschnitt 7_{10-17} einzusetzen. Er liefert uns zunächst für das ganze Buch den Hintergrund, indem er Bethel als den Schauplatz des Auftretens des Propheten festlegt, eine Tatsache, die man zwar nachträglich durch Am 4_4 5_5 (3_{14}) bestätigt finden mag, aber nicht aus diesen Stellen zuerst entnehmen dürfte. Er lehrt uns ferner des Propheten Persönlichkeit richtig würdigen, im Gegensatz zu dem zünftigen Prophetentum seiner Zeit als durch göttliche Berufung herausgerissen aus bürgerlicher Umgebung, als freien Mann in einfachen Verhältnissen gegenüber den entarteten höheren Ständen. Die Bestätigung dafür finden wir in dem ersten Relativsatz der Überschrift 1_1. Das Dritte endlich, daß er Judäer war und über die Grenze ging, um als Strafprediger im Nordreich aufzutreten, wird man zwar immer als die natürlichste Erklärung aus 7_{12} herauslesen; aber umgekehrt wie bei dem ersten Punkte erhalten wir dafür die Gewißheit erst anderwärts, in dem schlichten „aus Teḳôaʿ“ der Überschrift. Alle diese drei Tatsachen sind über jeden verständigen Zweifel erhaben. Sie geben uns für Amos einen Boden unter die Füße, so fest, wie wir ihn sonst nur bei den drei großen Propheten haben, sie wollen aber auch auf Schritt und Tritt für das Verständnis der Amosreden verwertet sein, mehr, dünkt mich, als das vielfach geschieht.

Aber je vertrauenswürdiger sich der erzählende Abschnitt erweist, um so rätselhafter wird sein Verhältnis zu dem übrigen Buche, um so beklagenswerter seine Bruchstücknatur. Natürlich soll er an seiner gegenwärtigen Stelle die Wirkung der in v. $_9$ berichteten Weissagung gegen das Haus Jerobeams berichten, dessen Name ja nur hier in dem Buche vorkommt; aber daß der Bericht diesem Zusammenhang ursprünglich fremd ist, läßt sich mit Sicherheit behaupten. Schwerlich zwar darf man mit W. Riedel[1] dafür geltend machen, daß der Wortlaut der Anzeige Amasjas (v. $_{11}$) von des Amos Weissagung in v. $_9$ ab-

1) Alttestamentliche Untersuchungen, 1. Heft, 1902, S. 20.

weicht. Aus Jerobeams Haus wird leicht er selbst; das Majestätsverbrechen eben „schlägt dem Faß den Boden aus“; daß der Priester dann die mehrfach von Amos angedrohte (vgl. $5_{5.27}$ 6_{7}) Fortführung des Volkes hinzufügt, kann nicht wundernehmen. Schwerer fällt ins Gewicht, weniger gegen die Abfassung durch Amos als gegen die überlieferte Stelle, daß von Amos in der dritten Person berichtet wird, während er in 7_{1-9} und $8_{1\,ff.}$ selber mit seinem Ich auftritt. Dagegen hat MARTI (Comm. S. 150 f.) eingewendet, daß dort Amos nicht erzähle, d. h. sich nicht an den Leser wende, sondern in Bethel selber, also seinen dortigen Zuhörern, von seinen Visionen berichte, daß mithin der Fall ganz anders liege als in v. $_{10-17}$. Das ist eine mögliche Auffassung, aber nicht die wahrscheinliche. Wir dürften vielmehr nach $3_{1.13}$ 4_{1} 5_{1} erwarten, daß Amos die Verwendung der ihm gewordenen Gesichte für seine Predigt durch einen besonderen Anruf kenntlich gemacht hätte, in der einfachsten Gestalt etwa ein „Höret, was Jahwe mich hat schauen lassen“. Aber selbst wenn man MARTIS Deutung annimmt, fügt sich v. $_{10-17}$ der Fassung nach nicht in den Zusammenhang ein. Als Geringstes hätte man für den Anfang zu erwarten: „[Als Amos diese Worte geredet hatte,] da sandte Amasja usw.“ und für 8_{1}: „Amos aber hatte weiter zu dem Volke geredet“ oder dgl. Wie $8_{1\,ff.}$ jetzt eingeleitet und gefaßt ist — darin hat wieder RIEDEL a. a. O. recht —, nämlich als genaues Seitenstück zu den vorhergehenden Gesichten und insbesondere dem dritten in 7_{7-9}, verlangt der Abschnitt den unmittelbaren Anschluß an 7_{9}, und damit ist die nachträgliche Einfügung von 7_{10-17} sicher erwiesen. Noch sicherer aber geht dasselbe hervor aus der Bruchstücknatur des Abschnitts, die bisher wohl noch nirgends ausreichend beachtet ist. Zwar daß wir hinter v. $_{17}$ gern erführen, ob Amos den Rat des Priesters zu fliehen befolgt habe oder nicht, ob die Anzeige ein Eingreifen des Königs herbeigeführt oder nicht, wird gelegentlich von den Auslegern festgestellt. Das ruhige „dem Amos geschah offenbar nichts“ WELLHAUSENS, das augenscheinlich sogar die sachliche Vollständigkeit des Berichts voraussetzt, wird nicht jeder unterschreiben. Aber auch die schriftstellerische ist entschieden zu bezweifeln. Wenn er mit der Bedrohung des Priesters schließen wollte, hätte der Erzähler auch mit dessen Worten an Amos in v. $_{12}$ begonnen und nicht die Anzeige an den König, auf die Amos mit keinem Worte Bezug nimmt, vorausgehn lassen. Die Verse $_{10}$ und $_{11}$ haben nur dann einen Sinn, wenn hinter v. $_{11}$ über die Wirkung jener Anzeige berichtet werden

sollte und berichtet war. Zwischen Flucht oder gewaltsamer Abschiebung des Propheten haben wir meines Einsehens die Wahl; daneben könnte höchstens eine vorübergehende Gefangensetzung in Betracht kommen. Anders dürfte sich kaum begreifen lassen, daß uns die nachträgliche Niederschrift seiner Reden erhalten geblieben ist. Aber auch der Anfang des Abschnitts kann nicht vollständig sein, selbst dann nicht, wenn wir von einer Verknüpfung mit v. 9 absehen. Wenn wir auch aus dem „Amaṣja der Priester von Bethel" in v. 10 schließen dürfen, daß der Vorgang sich in Bethel abspielt, so wird dies doch keineswegs gesagt, läßt sich auch, wie oben schon betont ist, wenn man auf einem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden bestehn wollte, aus keiner anderen Stelle des Buches entnehmen, und ebensowenig versteht es sich irgendwie von selbst. Ein Auftritt aber, der mit bestimmten örtlichen Verhältnissen verknüpft ist, muß in der Erzählung auch örtlich festgelegt sein, und hier war das doppelt nötig, weil die Hauptperson, wie wir aus 1 1 wissen, nicht in der Stadt und nicht einmal in dem Lande daheim war, die diesen Auftritt erlebten. Das mochte zur Not nachträglich, durch einen eingeschobenen Satz, geschehen, etwa „— denn zu Bethel hatte Amos diese Worte geredet —"; da aber dieser Satz fehlt, muß Amos im ursprünglichen Wortlaut vom Erzähler vor v. 10 nach Bethel geführt worden sein, und diese Einleitung ist jetzt abgebrochen. Sehen wir uns vollends durch andere Gründe genötigt, den Abschnitt aus dem jetzigen Zusammenhang herauszulösen, so ist auch Amos selbst nicht eingeführt. Natürlich braucht seiner Nennung in der Meldung an den König keine Personalbeschreibung beigefügt zu sein; denn nicht deren Wortlaut gibt uns der Erzähler sondern nur den Hauptinhalt, wenn er sich auch der üblichen direkten Rede bedient. Aber der Leser muß vorher erfahren haben, wer Amos war, und in dieser persönlichen Einführung wird auch seine Heimat genannt gewesen sein, von der wir jetzt nur aus der Überschrift des Buches wissen.

Der Abschnitt 7 10–17 ist demnach aus einem vollständigen Zusammenhang herausgehoben, allem Anschein nach nur durch Wegschneiden des Eingangs und des Schlusses, ohne besondere Anpassung an den Schnittstellen.[1] Der Anlaß dieser Kürzung läßt sich aus dem

1) Das seit BAUMANN mit Recht von vielen gestrichene וְעַתָּה שְׁמַע דְּבַר יהוה in v. 16, das das Gotteswort nicht früh genug meint einführen zu können — man lese zu Anfang von v. 16 וְאַתָּה: „Jahwe hat zu mir gesagt . . .

Umfang des Verschonten mit ausreichender Sicherheit entnehmen. Es schließt mit dem letzten Wort der Drohweissagung an Amaṣja, und es beginnt mit dessen erster Erwähnung. Auf diese Weissagung allein ist es also abgesehen. Der uns das Stück gegönnt hat, wollte augenscheinlich keinen Gottesspruch des Amos umkommen lassen und hielt umgekehrt alles, was darüber hinausging, für der Überlieferung nicht wert oder doch in diesem Zusammenhang nicht für zulässig. Den Gottesspruch aber nebst seiner unerläßlichen Vorgeschichte hängte er in die Reihe der Amossprüche da ein, wo das Wort gebucht war, das zu dieser persönlichen Bedrohung den Anlaß gab. Es braucht durch dies Urteil und Verfahren nicht eben viel verloren gegangen zu sein; ein paar Sätze am Anfang und am Ende würden dem Bedürfnis vollkommen Genüge tun, zumal der Eingang mit Rücksicht auf des Amos eigene Aussagen in 7 14 ganz knapp gehalten sein konnte. Aber daß, was wir hier wie dort vermissen, einst vorhanden gewesen ist, daß wir nur ein Bruchstück des ursprünglichen Bestandes besitzen, kann schwerlich bezweifelt werden.

Sobald wir nun das Stück dem jetzigen Zusammenhang aberkannt haben, erhebt sich die Frage, woher es stammen mag, und durch die Einsicht in seine Bruchstücknatur wird sie nur noch dringlicher und bedeutsamer. Mehrfach ist jene Frage schon aufgeworfen und ihre Beantwortung versucht worden, sei es behauptend, sei es nur in Erwägung der Möglichkeit, daß es dem jetzigen Zusammenhang ursprünglich fremd sein möchte. So denkt Duhm (ZAW 1911, S. 1) zunächst für die Angaben der Überschrift, dann auch für unser Stück an eine Biographie des Amos, Riedel (a. a. O.) nur für das letztere an eine Geschichte des Nordreichs oder „eine Sammlung von Prophetenerzählungen, wie wir ähnliche über Elias und Elisa vermuten."[1]

---

du aber sagst . . ." — braucht mit der Kürzung der ursprünglichen Erzählung nichts zu tun zu haben. Auch das ובנתיך in v. 17 dürfte ein Zusatz sein, von dem dasselbe gilt. Eher könnte man in der Wiederholung von v. 11b am Ende von v. 17 (zuerst von Löhr gestrichen) die Absicht sehen, dem Bruchstück einen volltönenden Abschluß zu geben. Neben dieser Streichung hat nur noch eine der bisher vorgeschlagenen Textänderungen die Wahrscheinlichkeit für sich, die Ersetzung des בקרב in v. 10 durch das בקרב von 8. Alle Änderungsvorschläge auf Grund einer angenommenen metrischen Gliederung des Stückes fallen mit dieser irrigen Annahme von selbst dahin.

1) Nebenbei sei noch verwiesen auf „Le livre du prophète Amos, extrait de la Bible du Centenaire", Paris 1913. Dort läßt der ungenannte Verfasser

Aber gerade diese Prophetenerzählungen, richtiger -legenden, denen sich noch die Jesajageschichten in Jes 36—39 = 2 Kön 18—20 zugesellen, sind von so ganz anderem Schlag, daß man die Vorsicht, mit der beide diese Möglichkeit nur andeuten, sehr wohl begreift. Vergleichbar mit Am 7_{10-17} sind im ganzen Bereich unserer Überlieferung nur die Baruch-Stücke des Buches Jeremia, und die dürften von Anfang an vor der Umbildung in das Legendenhafte nur durch den Anschluß an den Urjeremia bewahrt geblieben sein. Das gibt auch für unser Stück der ursprünglichen Zusammengehörigkeit mit dem Buche Amos, der Abfassung unmittelbar für dessen Bestand, weitaus die größere Wahrscheinlichkeit. Mindestens für eine frühere Gestalt des Buches vermutet DUHM, daß „dieser Bericht ursprünglich neben 6_{11} 7_9 8_3 gestanden und mit diesem Gedicht durch irgendeinen Unfall ausgefallen und an unrichtiger Stelle wieder eingefügt" sei. Der Vorteil dieser Annahme besteht darin, daß unserem Abschnitt der Anschluß an 7_9 gesichert bleibt und trotzdem der geschlossene Zusammenhang der vier Gesichte hergestellt wird. Ob die scharfsinnigen Ausführungen, kraft deren jene drei Verse aus ihrem jetzigen Zusammenhang herausgehoben, nicht unwesentlich verändert (besonders 7_9) und zu einem Gedichte von drei Vierzeilern zusammengeschlossen werden, das Richtige treffen, mag hier ununtersucht bleiben, weil ihr Ergebnis in jedem Falle nur für das Bruchstück 7_{10-17} in Betracht käme, für die Anzeige des Amos als Majestätsverbrecher kraft der in 7_9 enthaltenen Drohung.[1] Für den vollständigen Bericht über des Amos prophetische Tätigkeit, den wir uns genötigt sahen anzunehmen, kommt DUHMS Vermutung gar nicht in Betracht. Das gleiche gilt füglich von BAUMANNS Vorschlag, der bei seiner umfassenden Umordnung des ganzen Buches unserem Abschnitt die Stelle an der Spitze des fünften und letzten Teils, hinter 6_{10}, vor 7_1 und damit dicht vor der geschlossenen Reihe der fünf Gesichte anweist. Gewonnen wird dabei nichts als deren Zusammenschluß, verloren geht der Anschluß an 7_9. Damit aber tritt die Bruchstücknatur des Abschnitts

---

(AD. LODS) 7_{10-17} nachträglich eingeschoben sein und schließt das Stück in die Klammern ein, mit denen Zusätze zu dem ursprünglichen Buch bezeichnet werden. Über seine Herkunft wird keine Vermutung geäußert.

1) Jedenfalls ist zu beachten, daß der Zusammenhang von 7_{10-17} mit 7_9 ein viel loserer würde, wenn ursprünglich, wie DUHM annimmt, in 7_9 neben dem Hause Jerobeams auch das Haus Davids bedroht gewesen wäre.

nur noch viel greller heraus. Denn nur für den Anschluß an 7_9, um eine Weissagung zu überliefern, die durch diesen Ausspruch hervorgerufen war, muß eben 7_{10-17} aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgeschnitten sein.

Erwägenswert auch auf dem Boden jener Erkenntnis ist, wie mir scheint, einzig und allein der Lösungsversuch Martis, der zunächst S. 151 im ersten Absatz mit einem „mir will es vorkommen", dann ebendaselbst unter c) und S. 211 als sichere Tatsache vorgetragen wird. Er läßt die Erzählung „ursprünglich" am Schluß des ganzen Buches, d. i. nach seiner Überzeugung hinter 9_7 stehn, „von wo sie natürlich wegrücken mußte, als der Anhang 9_{8-15} angebracht werden sollte". Diese Annahme hat füglich zur Voraussetzung, daß uns in 9_7 der ursprüngliche Schluß der Amosreden erhalten geblieben ist, wie Marti das ausdrücklich feststellt. Ich bezweifle sehr, daß das richtig ist; mir scheint vielmehr, wenn man v. $_{8-15}$ im ganzen Umfang dem Amos abspricht, ein Urteil, dessen Berechtigung hier nicht untersucht werden soll, das Zugeständnis unvermeidlich, daß mit 9_7 die Rede jäh abbricht und der ursprüngliche Schluß des Buches, ob viel oder wenig, uns verloren gegangen ist. Darin bin ich einer Meinung mit Wellhausen und Duhm.[1] Natürlich hätte man dann alle Ursache anzunehmen, daß mit dem Schluß der letzten Rede auch der erzählende Anhang verloren gegangen wäre. Da er erhalten geblieben ist, könnte er in keinem Falle erst durch den späten Anhang 9_{8-15} verdrängt sein; vielmehr müßte man annehmen, daß unser Bruchstück zum mindesten schon vor der Verstümmelung des Buchschlusses von seiner Stelle am Ende fortgerückt und durch die Einschaltung hinter 7_9 gerettet worden wäre. Die bewegende Kraft dafür hätten wir oben aus der Bruchstücknatur des Stückes erschlossen, eine Redaktion nämlich, die von dem ganzen Stück, das von des Amos prophetischer Tätigkeit erzählt, nur der Weissagung gegen Amasja das Recht auf eine Stelle im Buche Amos zuerkannte und diese hinter 7_9 gefunden zu haben glaubte. Für das vollständige Stück also, nicht für das erhalten gebliebene Bruchstück, möchte die von Marti angenommene Stelle am Ende des ganzen Buches in Betracht kommen.

Ein wesentlicher Vorzug dieser Annahme vor den übrigen Vorschlägen ist der, daß nach ihr schon die Redaktion bewußt unter-

---

1) Füglich auch mit Harper, der ^{8a} (bis zum Atnaḥ) noch dem Amos zuschreibt und den ursprünglichen Schluß bilden läßt.

schieden hätte zwischen der Redenfolge, d. i. der Aneinanderreihung von Gottesworten ohne Einführung im übrigen Buche, der sich für die Gesichte der Selbstbericht im Ich des Amos ungezwungen an- oder einfügt, und dem Fremdbericht über den Propheten, wie er in unserem Bruchstück zutage tritt.[1] Für die Stelle am Ende des Buches könnte man sich auf die Baruchstücke im Buche Jeremia nach der ursprünglicheren Anordnung der LXX berufen. Aber doch nur ganz äußerlich. Denn jene bringen zunächst Nachträge zum Urjeremia und gehn dann für die letzte Zeit vollends in Geschichtserzählung über, neben der kein Selbstbericht Jeremias mehr einherläuft; seine Berufung aber erzählt uns der Prophet selber am allerersten Anfang seines eigenen Diktats. Hier dagegen müßte jede Auskunft über den Propheten, über seine Berufung, die Reise nach Bethel, sein Auftreten dort, zugleich mit dessen Verlauf und Folgen an das Ende verwiesen sein. Nicht dort wäre dafür der verständige Platz, sondern am Anfang des Buches, und gar nichts würde sich dagegen einwenden lassen, wenn zuerst des Amos Erlebnisse als Prophet im Nachbarreiche zu Ende erzählt wären und dann erst die Jahwesprüche, die er dort verkündet, im Wortlaut mitgeteilt würden. —

Daß dies das ursprüngliche Verhältnis von Erzählung und Reden gewesen, ist in der Tat meine Überzeugung. Es versteht sich von selbst, daß sie sich nicht beweisen läßt; aber allerlei Stützen dafür lassen sich doch, wie ich meine, beibringen. Zunächst daß die Überschrift 1 1 durch den Zusatz אֲשֶׁר הָיָה בַנֹּקְדִים um die merkwürdige Tatsache bereichert worden ist, daß Amos, ehe er weissagte, Schafzüchter gewesen war, ohne jeden Zweifel aus 7 14 entnommen.[2] Ist das einmal erkannt, so wird man auch die Worte וּבִימֵי יָרָבְעָם בֶּן־יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל am einfachsten aus 7 10f. hinzugefügt sein lassen. Was übrig bleibt, „unter der Regierung des Königs Uzzia von Juda, zwei Jahre vor dem Erdbeben", ist unentbehrlich, weil die beiden Angaben sich gegenseitig ergänzen, insbesondere das Erdbeben, das gemeint ist, erst durch die Regierung Uzzias festgelegt wird. Und sicher wird des

1) Vgl. für diese grundlegende Unterscheidung zwischen den drei Niederschlagsformen, die uns innerhalb der Prophetenbücher begegnen, des Verfassers Ausführungen ZAW 1906, S. 1 und „Das prophetische Schrifttum" (Religionsgeschichtliche Volksbücher II, 5) 1906, S. 4 f.

2) Vgl. den Nachweis in meinem Aufsatz „Die Überschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat", Semitic Studies in memory of Rev. Dr. Alexander Kohut, Berlin 1897, S. 106—110.

Judäers Zeit nach dem judäischen König bestimmt gewesen sein. Stand nun der biographische Abschnitt ursprünglich dicht hinter der Überschrift, so begreift es sich doppelt leicht, daß man, als er beseitigt und nur die neue Weissagung, die er in sich schloß, der Erhaltung hinter 7_9 gewürdigt wurde, die wichtigsten Tatsachen daraus der Überschrift einverleibte. Es steht ferner fest und läßt sich noch weiter verfolgen, als es bisher geschehen ist, daß hinter der Überschrift der ursprüngliche Anfang sich keineswegs unversehrt erhalten hat. Daß 1_2 dem Propheten fremd ist, haben viele erkannt; für seine erste Hälfte habe ich dargetan, daß sie nichts als eine späte, gänzlich apokryphe Verweisung auf Jo 4_{16} darstellt, wo man vollständig nachlesen könne, was der Prophet Amos „zwei Jahre vor dem Erdbeben" unter Uzzia geweissagt habe, nämlich nichts anderes als dieses Erdbeben selbst.[1] Aber diese Verweisung nimmt eben nur die erste Hälfte des zweiten Verses ein, und löst man sie heraus, so klafft die Lücke, da 2^b nun völlig ohne den Anschluß bleibt, der sich freilich auch an 2^a nur scheinbar vollziehen ließ. Man könnte das Zeilenpaar opfern, etwa als unglücklichen Versuch, die Verweisungsformel 2^a mit dem folgenden zu verbinden. Aber damit ist wenig getan; denn auch v. $_3$ läßt die Lücke noch deutlich erkennen. Es muß endlich einmal gesagt werden, daß von den Bestandteilen des Wortes אשיבנו in $1_{3.6.9.11.13}$ $2_{1.4.6}$ das Fürwort vor sich sein Beziehungswort verlangt, und nicht minder das Tatwort „abwenden" oder „abwehren" die Ansage des Nahens. Ob man übersetzt „ich will es — das Verderben oder was sonst — nicht abwenden, nicht rückgängig machen", oder „ich will ihn — den Feind, den Eroberer — nicht abwehren", ist dafür ganz gleichgültig; aber allerdings ist sprachlich wie sachlich das letztere viel wahrscheinlicher. Vorausgehn muß in jedem Falle die Verkündigung, daß der Eroberer herannahen werde, vielleicht geheimnisvoll ohne Nennung des Namens der Assyrer, wie in 5_{27} und 6_{14}. Jahwe könnte ihn abwehren, ohne Zweifel; aber er wird es nicht tun

[1] „Amos 1_2", ZAW 1910, S. 37—41. Übrigens findet sich das denkbar genaueste Seitenstück zu dieser Verweisung, einschließlich des handgreiflichen Irrtums, in 1 Kön 22_{28}, wo mit den Anfangsworten שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם nach der gleichen schlichten Einführungsformel ויאמר das ganze Buch Micha aus dem Dodekapropheton angezogen und dadurch Micha ben Jimla fälschlich mit Micha von Marešа gleichgesetzt wird. Ganz unmöglich erklärt wieder Ehrlich 1_2 als den Spruch, den Amos im Munde zu führen pflegte, ויאמר daher „der zu sagen pflegte", so daß er geneigt ist, dafür וְאָמַר zu lesen.

wegen der Gründe, die nun in K. 1 und 2 gehäuft aufgeführt werden, erst von der Peripherie der umwohnenden feindlichen Völker her, dann zu Überraschung und Entsetzen der Zuhörer aus ihrer eigenen Mitte. Diese Gesamtansage in bejahendem Ausdruck kann ursprünglich nicht gefehlt haben, und von ihr kann recht wohl 2[b] den letzten Rest darstellen. Richtig hat DUHM gesehen, daß dort וְיֵבֹשׁ zu sprechen ist, nicht וְיָבֵשׁ, „dann werden trauern die Auen der Hirten, und schämen wird sich (oder „geschändet wird daliegen") der Gipfel des Karmel". Das aber soll nicht, wie DUHM auslegt, die Wirkung des Löwengebrülls in 2[a] sein, das Hirt und Herde, Bauer und Wandersmann aus der Landschaft verscheuche, sondern die des Einbruchs der Assyrerheere, die alle Herden von den Weiden forttreiben und schlachten werden, alle Bergzüge abholzen und kahl liegen lassen. Gerade das letztere ist ja ein stehender Zug der antiken Kriegführung, vor allem der Babylonier und Assyrer, vgl. SCHRADER, Keilinschriftliche Bibliothek I, S. 111. 131 f. 141. 161. 163. 185 und das Echo des Alten Testaments in Jes 14 8 33 9 Hab 2 17. Dem וְיֵבֹשׁ hier entspricht völlig das הֶחְפִּיר לְבָנוֹן von Jes 33 9, der חֲמַס לְבָנוֹן von Hab 2 17, und auch für וְנֹעֵר בָּשָׁן וְכַרְמֶל in Jes 33 9 wird BREDENKAMP im Anschluß an LXX richtig וְנֵעֹר (Sach 2 17) oder וְנָעֹר „und nackt wird daliegen" aussprechen. Nicht um Naturereignisse handelt es sich, sondern um Kriegsgewalt, und gerade die Schändung des Landes selbst bildet nach dem Schlachten oder Fortführen seiner Bewohner das letzte Ende vom Lied. Davor also fehlt die Einführung des Eroberers und die unmittelbarere Wirkung seines Einbrechens; sie ist entweder durch Unfall verloren gegangen oder vorsätzlich getilgt. Da die Überschrift sich in einer Überarbeitung der ursprünglichen Fassung erhalten hat, ist das erstere wenig wahrscheinlich, und man wird gut tun, sich nach einem Anlaß für vorsätzliche Tilgung umzusehen. Den aber kann recht wohl das Eindringen von 2[a] in den Text geboten haben. Verstand man die Zeilen nicht mehr, wie sie gemeint waren, als Verweisungsformel auf den Wortlaut der Erdbebenverkündigung des Amos, der in Jo 4 16 ff. zu finden sei, hielt man sich vielmehr für verpflichtet, mit diesen beiden Zeilen das Buch Amos zu beginnen, so war damit gleich an der Schwelle in Jahwe selbst ein handelndes Subjekt gegeben, dem alle anderen weichen mußten. Bei der Neigung, alle Prophetie eschatologisch zu fassen, wie sie das Zeitalter der Redaktionen beherrschte, ergab sich von da aus leicht für v. 3 ff. das Verständnis, dem es noch heute nicht an Vertretern mangelt, daß das Unheil von 1 3 ff. nicht

nur im letzten Grunde, sondern unmittelbar auf Jahwe zurückgehe, daß das Feuer von 1_4 usw. nichts anderes sei als Jahwes Blitz. Wenn man dem Folge gab, mußte die ausdrückliche Einführung des Eroberers fallen, und leicht mochte man dann nur 2^b übrig lassen, um ihn in dem anderen Verständnis, das die Aussprache וְיָבֵשׁ spiegelt, als unmittelbare Wirkung von Jahwes Erscheinen im Gewitter an 2^a anzuschließen.

Es leuchtet ein, daß bei einer solchen Kürzung des Textes unmittelbar hinter der Überschrift außer der Einführung des Eroberers auch alles andere weichen mußte, was etwa dort, und natürlich vor jener Einführung, noch seine Stelle haben mochte. Das wäre, wie wir sahen, die Erzählung vom Auftreten des Amos, von der uns in 7_{10-17} ein größeres Bruchstück, in der Überschrift ein paar Einschaltungen erhalten geblieben sind. Mag man aber die Lücke vor 1_3 bzw. 1_2^b so oder so zu erklären versuchen, in jedem Falle erleichtert ihr Vorhandensein die Annahme, daß jene Erzählung, deren ursprüngliche Stelle wir suchen, an dieser natürlichsten von allen einst gestanden habe. Wie groß ihr Anrecht auf diese Stelle ist, vermag man erst dann recht zu würdigen, wenn man gebührend in Rechnung zieht, daß Amos der älteste Prophet ist, dessen Reden uns überliefert sind, und nicht minder die Umstände beachtet, die zu ihrer Aufzeichnung geführt haben werden. Es war eben keineswegs selbstverständlich, daß eines Propheten Verkündigungen der Schrift anvertraut wurden, und vollends als solche, in ihrem vollen Wortlaut. Und wir haben anderseits keinen Grund zu der Annahme, daß dasselbe schon vor Amos bei anderen Propheten geschehen, die Aufzeichnung aber dann verloren gegangen sei. Außergewöhnliche Umstände werden also für diese Neuerung in Anspruch zu nehmen sein, und zwar wahrscheinlicher ein Anstoß von außen, als des Propheten eigener Entschluß. In der Tat braucht man danach nicht lange zu suchen. Ein Kleinbürger einer jüdischen Landstadt macht sich auf, geht über die Grenze und kündigt dem gründlich verhaßten, damals gerade übermächtigen Nachbarreich an der Stätte seines berühmtesten Heiligtums in Jahwes Namen und Auftrag den Untergang an. Trotzdem man ihn schwer bedroht hatte, ist er heil zurückgekommen. Das mußte in Juda und insbesondere in Jerusalem Aufsehen machen, Amos wurde der Held des Tages und war in aller Munde. Gerade weil er naturgemäß allein in der Höhle des Löwen gewesen war und schwerlich judäische Zeugen gehabt hatte, wird man doppelt darauf bedacht gewesen sein, den

Hergang und seine Reden von ihm selbst zu erfahren und durch die Schrift für kommende Geschlechter festzuhalten. Alle Beweggründe werden dabei mitgespielt haben, Schadenfreude und nachbarliche Klatschsucht keineswegs ausgeschlossen. Naturgemäß gaben die Schriftgelehrten, die Amos in Jerusalem auf der Heimreise festhielten, was am nächsten liegt, oder ihn von Teḳoaʿ herbeiriefen, oder gar dort aufsuchten, den Hergang als Erzählung, mit dem Namen und dem Er des Propheten, die Reden im Wortlaut wieder; ebenso naturgemäß aber werden sie der Erzählung die erste Stelle eingeräumt haben.

Dieses Verfahren machte Schule; gerade von den nächsten Nachfolgern des Amos, Hosea im Nordreich, Jesaja in Juda läßt sich deutlich zeigen, daß sie des Amos Reden, vermutlich also doch die erste Gestalt seines Buches, gekannt haben. Sie griffen selbst zur Schrift und hielten, wo das ausnahmsweise einmal nötig oder nützlich schien, auch ihre persönlichen Erlebnisse, insbesondere den Hergang ihrer Berufung, fest, natürlich mit ihrem Ich.[1] Ebenso verfahren später die Propheten Jeremia, Hesekiel, Sacharja. Aber man bedenke wohl, daß sie alle in ihrem gegebenen Kreise auftreten, nicht auf fremdem Boden und unter ungewöhnlichen Umständen wie Amos. So ergab sich, wenn wir auf die Zeit der Sammlung und endgültigen Redaktion der Bücher sehen, diesen allen gegenüber, und mehr noch gegenüber den lose gefügten, z. T. wie zufällig zusammengewehten Redefolgen der übrigen Kleinen Propheten, für das Buch Amos ein ganz abweichendes Gepräge, Geschichtserzählung vorauf, Reden daran angeschlossen. Leicht mochte religiöser Eifer, dem das Jahwewort bei dem Propheten als Ein und Alles erschien, daran Anstoß nehmen, leicht auch das schematische Verfahren der Redaktoren auf Vereinheitlichung des Bildes bedacht sein. Mit dem Anstoß, der von 1 $_{2}$[a] ausging, gingen beide Regungen ganz von selbst Hand in Hand, und so begreift es sich vollkommen, daß Anfang und Schluß des Berichtes über des Amos prophetische Wirksamkeit geopfert wurden.

Vielleicht hat sich von dieser ganz abweichenden Lagerung des ursprünglichen Buches Amos noch eine greifbare Spur erhalten. Es wird in der Regel gar nicht beachtet, noch für erwähnenswert gehalten,

1) Vgl. Jes 6 und 8, Hos 3. Daß auch Jes 7 ursprünglich im „Ich“ des Propheten gehalten war, habe ich 1885 gezeigt („Über das siebente Kapitel des Buches Jesaja“, Études dédiées à Mr. le Dr. Leemans), dasselbe für Hos 1 1906 („Das prophetische Schrifttum“, S. 10).

daß die ersten Worte der Überschrift unseres Buches fast beispiellos in dem gesamten Prophetenkanon dastehn. Der Generalnenner für den Inhalt des einzelnen Buches heißt in der Überschrift der Prophetenbücher zumeist דְּבַר יהוה אֲשֶׁר הָיָה אֶל־פְּ': Jahwe redet, nicht der Prophet.[1] Steht dafür in anderen Fällen חֲזוֹן mit dem nachfolgenden Namen des Propheten,[2] so wird damit nichts Wesentliches geändert, weil der Prophet für das, was Jahwe ihm zu schauen gibt, lediglich der Empfangende ist, vgl. Am 7 1 usw. und in Überschriften Jes 2 1. Ganz anders unser דִּבְרֵי עָמוֹס. Heißt das „die Worte des Amos", so macht es den Propheten zum Urheber des Gesagten, wenn auch nachträglich durch das אֲשֶׁר חָזָה die Herkunft von Jahwe bezeugt wird.[3] Nun hat ja diese Form der Überschrift in Jer 1 1 ein Seitenstück, aber nur ein scheinbares. Denn sicher lautete hier die ursprüngliche Überschrift so, wie LXX sie wiedergibt, דְּבַר יהוה אֲשֶׁר הָיָה אֶל־יִרְמְיָהוּ וגו'.[4] Vielleicht hat die Abänderung dieser ersten Gestalt in die des masoretischen Textes, die dann wieder auf LXX zurückgewirkt hat, gerade vom Buche Amos ihren Ausgang genommen. Die Übersetzung „Die Worte des Amos von Teḳoa', die er schaute" usw., trifft nämlich schwerlich das Richtige, trotz Spr 30 1 31 1 Pred 1 1. Wahrscheinlicher ist angesichts des soeben dargelegten Tatbestandes die Übersetzung „Die Begebenheit mit Amos von Teḳoa', der gegen Israel als Prophet auftrat" (wörtlich „Gesichte erhielt") usw., so daß דְּבָרִים ebenso gebraucht ist wie immer wieder in dem Rahmen des Königsbuches, וְיֶתֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה I 11 41 usw., und anderwärts, wohl auch in דִּבְרֵי נְחֶמְיָה Neh 1 1. Diese Fassung der Überschrift aber begreift sich vollkommen nur dann, wenn ihr ursprünglich unmittelbar der geschichtliche Bericht über die prophetische Tätigkeit des Amos folgte, dann erst der Wortlaut seiner Predigt, der recht wohl wieder besonders

1) So bei Hosea, Joel, Micha, Zephanja, mit Wahrscheinlichkeit herzustellen auch für Hesekiel (vgl. meinen Aufsatz „The opening verses of the Book of Ezekiel", Expository Times, Dezember 1900 und ebenda August 1901) und Sacharja I (vgl. meinen Aufsatz „Zum Text der drei letzten kleinen Propheten", ZAW 1906, S. 5 f.). Mit vorausgeschicktem, wohl erst spät hinzugefügtem מַשָּׂא treten noch Sach 9 12 und Maleachi dazu.

2) Jes 1 1, Obadja, Nahum.

3) Auch das noch schlecht genug; es sollte heißen דְּבַר יהוה אֲשֶׁר חָזָה עָמוֹס, wie Jes 2 1, wo הַדָּבָר unmißverständlich für דְּבַר יהוה steht.

4) Vgl. das Nähere in meinem Vortrag „Die Überschrift des Buches Jeremia" (Verhandlungen des XIII. Intern. Orient. Kongresses zu Hamburg, 1902, S. 235 ff.), daneben auch B. Stade in ZAW 1903, S. 153 ff.

als das Wort Jahwes an Amos eingeführt sein mochte. Die Erwägung, daß auch das Buch Jeremia in seiner endgültigen Fassung viel Geschichtserzählung über Jeremia neben dem Jahwewort an und durch ihn enthielt, mag dann das Seitenstück zu Am 1 1 in der masoretischen Fassung von Jer 1 1 hervorgerufen haben; nahe liegt es zu schließen, daß, als die Änderung vollzogen wurde — es braucht keineswegs erst nach Abfassung der LXX zu Jeremia gewesen zu sein — das Buch Amos noch diese seine alte Gestalt aufwies.



Die Bedeutung des Stammes לוץ oder ליץ im Hebräischen.

Von

Frants Buhl.



In den Mélanges de la Faculté orientale Beyrouth, V 440—443 hat P. Joüon in dankenswerter Weise darauf hingewiesen, daß die allgemein acceptierte Übersetzung von לֵץ durch Spötter erst in den späteren nachchristlichen Übersetzungen vorkommt, und daß sie nirgends von den Texten selbst gefordert wird. So beachtenswert dies ist, so glaube ich nicht, daß P. Joüon mit der Erklärung des Wortes, die er an die Stelle der landläufigen setzt, das Richtige getroffen hat; und da es sich um einen Terminus handelt, der in den Parteigegensätzen des nachexilischen Judentums eine Rolle gespielt hat, wird es sich lohnen, den Gebrauch des Wortes und der anderen Ableitungen des Stammes לוץ (ליץ) etwas eingehender zu betrachten, um vielleicht der echten Bedeutung näher zu kommen.

Daß der Stamm noch im Neuhebräischen lebendig war, ersieht man daraus, daß hier die alttestamentliche Form לֵץ von der Form לֵיצָן verdrängt worden ist; von hier ging das Wort ins Jüdisch-Aramäische über, wo ein Abstractum לֵיצָנוּתָא, dem alttestamentlichen לָצוֹן entsprechend, gebildet wurde. Dieses לֵיצָן bedeutet nun unzweifelhaft eine Person, die etwas Heiliges oder heilig sein Wollendes auf frivole Weise verspottet. Besonders instruktiv ist der Satz b. Megilla 25[b] (Goldschmidt, Der babylonische Talmud 3, 641), daß jede Verspottung ליצנותא verboten ist mit Ausnahme einer Verspottung des Götzendienstes, was mit einem Hinweis auf Jes 46 1f. Hos 10 5 bewiesen wird. Dann wird es auch allgemein von frivolen und sittenlosen Menschen gebraucht. So werden Aboda zara 19[a] (Goldschmidt 7, 861) die Philister Spötter genannt, weil sie bei ihrem Fest Simson holen ließen, damit er sie belustige (Jdc 16 25); und ebenda 18[b] (Goldschm. 858 f.) heißt es: wenn jemand das Stadion oder den Belagerungswall besucht und dort Zauberkünstler, Schlangenbeschwörer, Possenreißer, Gladiatoren, Tänzer usw. sieht, so ist das der מוֹשַׁב לֵצִים, wovon Ps 1 1 spricht. Ebenso steht הֵלִיץ mit folgendem אַחֲרֵי von den Israeliten, die sich nach der Aufstellung der Stiftshütte hinter dem Rücken Moses mokierten (Schemot rabba, Par. 52; ed. Frankf. a. d. O. 1668,

S. 164): und von R. Meïr heißt es b. Ḳidd. 81ª (Goldschm. 5, 993), daß er die Sünder verspottete (התלוצץ ב), bis er selbst beinahe der Versuchung erlegen wäre.[1]

Auf diesem Sprachgebrauch fußen nun die späteren Übersetzungen. Die syrische Version gibt an folgenden Stellen לֵץ durch ܡܡܝܩܢܐ Spötter wieder: Jes 29 20 Ps 1 1 Prv 1 22 3 34; für לָצוֹן steht ܡܡܝܩܢܘܬܐ Prv 1 22, für אַנְשֵׁי לָצוֹן ܓܒܪ̈ܐ ܡܡܝܩܢ̈ܐ Jes 28 14 Prv 29 8; für התלוצצו ܠܡܡܝܩܘ Jes 28 22. Doch kommt nicht selten für לֵץ das Wort ܒܝܫܐ böse, schlecht vor: Prv 9 7f. 13 1 14 6 15 12 19 25 21 11 24 9 (hier ܒܝܫܬܐ) und für לֹצְצִים Hos 7 5; vgl. ܠܗܘܢ ܒܝܫ für לַצְתָּ Prv 9 12. Mehr vereinzelt findet sich ܬܩܝܦ stark, gewaltsam Prv 20 1 21 24 oder ܡܣܟܠ 19 28f. In der syrischen Übersetzung des Buches Sirach steht für לֵץ nur einmal ܡܡܝܩܢܐ 3 28, sonst das allgemeinere ܥܘܠܐ Frevler 8 11 13 1 31 26 32 18.

Das von der syrischen Übersetzung abhängige Targum zu den Proverbien benutzt noch häufiger מְמִיקָן Spötter, nämlich 1 22 3 34 9 7f. 13 1 14 6 15 12 19 25. 28 20 1 21 11 22 10, גברי ממיקני 29 8, תהוי ממיק (für לַצְתָּ) 9 12, ממיק (für יָלִיץ) 19 28, ממיקנותא 1 22 24 9. Nur 21 24 wird לֵץ mit זידנא frech übersetzt, aber nur, weil ממיקנא schon für זֵד verwendet worden ist. In den übrigen Büchern benutzt das Targum ממיקן nur Ps 1 1 und ממיקנין לי (für הֱלִיצֻנִי) Ps 119 51; sonst findet sich גברין רשיעין gottlose Menschen Jes 28 14, בזזא Räuber 29 20, תתרשעון gottlos auftreten (für תִּתְלוֹצָצוּ) 28 22 und כנשת שקרין Gemeinschaft der Lügner (für לֹצְצִים) Hos 7 5.

Auch die späteren griechischen Übersetzungen stehen unter dem Einfluß des jüdischen Sprachgebrauches. So findet sich *χλευαστής* bei Aquila Ps 1 1, Theod. Prv 9 8, Aq., Theod. 20 1, Aq., Theod., Symm. 29 8, Symm., Theod. Jes 28 14 29 20, Aq. Hos 7 5; daneben *χλευάζειν* für הֵלִיץ bei Aq., Theod., Symm. Prv 14 9. Seltenere Ausdrücke sind *ἐπιθέτης* Symm. Ps 1 1, vgl. Aq., Theod. Prv 13 1; *λοιμός* Symm. Prv 15 12 20 1, vgl. 9 7; *παράνομος* Quinta, Sexta Ps 1 1, *ἀπαιδευσία* ein Grieche Prv 20 1. הֱלִיצֻנִי Ps 119 51 gibt Aquila durch: Unsinn reden, wieder.

Wie zu erwarten, folgt die Vulgata meistens diesen Vorbildern und übersetzt mit: illusor, derisor u. ähnl.; ein paarmal hat sie: pestilens (*λοιμός*), je einmal: stultus Prv 1 22, indoctus 21 11, luxuriosa res 20 1; inique agebant (für הֱלִיצֻנִי) Ps 119 51; vgl. ea quae sibi sunt noxia für לָצוֹן Prv 1 22.

---

1) Die Stellen nach Levys Wörterbuch.

Eine wesentlich andere Reihe von Begriffen führt uns die alexandrinische Übersetzung vor. Für לֵץ treffen wir hier *ὑπερήφανος* übermütig, stolz Jes 29 20 Prv 3 34 und außerdem Sir 3 28 13 1 31 26 32 18; *ὑβριστής* zügellos, gewalttätig, frech Sir 8 11, vgl. *καθυβρίζειν* für יָלִיץ Prv 19 28[1], *ὕβρις* für לָצוֹן Prv 1 22. Daneben findet sich *λοιμός* Ps 1 1 Prv 19 25 21 24(?) 22 10 24 9, für לֹצְצִים Hos 7 5, für אַנְשֵׁי לָצוֹן Prv 29 8 (Var. *ἄνομοι*), und ferner *κακός* Prv 9 7 8 14, vgl. *κακὸς ἀποβῇς* 9 12. Dreimal treffen wir *ἀκόλαστος* ausschweifend, frech Prv 19 29 20 1 21 11, je einmal *ἀπαίδευτος* 15 12, *ἄφρονες* 1 22, *παρανομεῖν* (für הֱלִיצֻנִי) Ps 119 51. Bei *εὐφρανθείητε* Jes 28 22 scheint der Übersetzer an עלץ gedacht zu haben, während das sonderbare *ἄνδρες τεθλιμμένοι* für אַנְשֵׁי לָצוֹן Jes 28 14 am ehesten an לחץ zu erinnern scheint. —

Wenn nun Joüon, weil לֵץ neben פֶּתִי und כְּסִיל vorkommt und öfters einen Gegensatz zu חָכָם oder נָבוֹן bildet, als Grundbedeutung: töricht, Tor, und dann eine Übertragung auf das Moralische: böse, schlecht annimmt, so zeigt die vorhergehende Übersicht, daß gerade diese Bedeutung in den alten Übersetzungen sehr schwach vertreten ist (LXX *ἄφρονες* Prv 1 22, aber daneben *ὕβρις* für לָצוֹן; Vulg.: stultus ebenda, vgl. indoctus 21 24). Ferner spricht entschieden gegen diese Bedeutung, daß יָלִיץ Prv 3 34 Gott zum Subjekt hat, was Joüon zu der willkürlichen Änderung עֲרִיצִים und יַעֲרִיץ nötigt. Und endlich ist der Begriffsübergang von: töricht usw. zu: Spötter gewiß ein recht unnatürlicher.[2]

Will man versuchen, die echte Bedeutung vom alten לֵץ zu finden, so dürfte ein besonderes Gewicht auf die griechische Wiedergabe des Wortes im Buche Sirach zu legen sein, denn damals war er noch ein vielgebrauchter Terminus, mit dessen Bedeutung im Munde der strengen Juden der mit dem Verfasser verwandte Übersetzer wohl vertraut gewesen sein muß. Nun wird לֵץ im Sirach, wie wir sahen, mit: übermütig, zügellos, frech · u. ähnl. wiedergegeben. Dieselben Begriffe (*ὑπερήφανος, ὕβρις, καθυβρίζειν*) begegnen uns ebenfalls in der griechischen Übersetzung der Sprüche; und die dadurch nahegelegte Vermutung, daß wir hiermit die eigentliche und echte Bedeutung des Wortes erreicht haben, wird durch eine überhaupt sehr lehrreiche

1) Lagarde, Anmerkungen z. d. griech. Übersetzung der Proverbien 46 will Prv 14 9 *καθυβρισμὸν* für *καθαρισμὸν* lesen, aber kaum mit Recht.

2) Das syrische ܠܥܐ verachten, worauf Joüon sich beruft, ist wohl nur eine Nebenform zu ܠܥܓ und von ܠܥܐ dumm sein zu trennen.

Stelle in den Proverbien auf entscheidende Weise bestätigt. Der Satz 21 24 זֵד יָהִיר לֵץ שְׁמוֹ, wer übermütig, vermessen ist, heißt ein לֵץ (Targ. זידנא, s. oben), klingt ganz wie eine Art Definition des Begriffes. Aufs beste stimmt es hiermit, daß לֵצִים Prv 3 34 einen Gegensatz zu עֲנָוִים bildet (LXX *ὑπερηφάνοις* und *ταπεινοῖς*). Und wenn es an dieser Stelle heißt, daß Gott den לֵצִים gegenüber יָלִיץ, so drückt dieses Verbum einfach die göttliche Vergeltung in der Form einer Talio aus, vgl. Ps 18 27, wo vielleicht תִּתְנַבָּל zu lesen ist.[1] Auch an Jes 29 20 kann erinnert werden, wo לֵץ in Parallelismus zu עָרִיץ steht. Dadurch erhält weiter das Verbum הֱלִיצֻנִי Ps 119 51 seine befriedigende Erklärung: sie behandeln mich übermütig, vergewaltigen mich, und es ist unnötig, mit Joüon nach der syrischen Übersetzung אלּין zu lesen. Eine Erinnerung an jene alte Bedeutung findet sich noch im babylonischen Talmud, Aboda zara 18[b] (Goldschmidt 7, 860), wo מִתְלוֹצֵץ mit מִתְיַהֵר wechselt, indem von beiden gesagt wird, daß sie in die Gehenna kommen. Und endlich erweist sich die in der syrischen Übersetzung stellenweise vorkommende Wiedergabe von לֵץ durch ܡܡܝܩܢܐ oder ܡܡܝܩܐ (s. oben) als eine auf richtiger Information beruhende.

Es ist nun leicht zu sehen, daß der Übergang von dieser Bedeutung: zügellos, frech usw. zu der späteren: einer, der die göttliche Autorität oder das Moralgesetz verspottet, ein sehr einfacher ist. Und so bleibt nur noch die Frage, ob jene ältere Bedeutung an allen alttestamentlichen Stellen ausreicht. In vielen Fällen ist dies unmittelbar einleuchtend. So bei den Propheten: Hos 7 5: er reicht den לֹצְצִים die Hand; Jes 28 22: seid nicht übermütig, frech, damit eure Bande nicht fest werden; Ps 1 1: der nicht in der Gesellschaft der לֵצִים sitzt. Auch Prv 20 1, wo es heißt: der Wein ist ein לֵץ, der Rauschtrank ein Lärmer, paßt die Bedeutung vortrefflich. Eine besondere Betrachtung fordern nur die Stellen in den Proverbien, wo von der Erziehung der לֵצִים die Rede ist, oder wo sie den חֲכָמִים gegenübergestellt werden. Auch hier weist die LXX mit *ἀπαίδευτος* und *ἀκόλαστος* (s. oben) auf den richtigen Weg. Die Begriffe: zuchtlos, ungesittet werden auf die Jungen übertragen, die sich der Zucht und der Erziehung widersetzen, oder auf Menschen, die sich durch das Gesetz nicht belehren lassen wollen. Auf diese Weise kann לֵץ in Parallelismus mit: töricht treten oder einen Gegensatz zu חָכָם und ähnlichen Wörtern bilden. Unter

1) *ἀντιτάσσεται* der Alexandriner soll wahrscheinlich diesen Gedanken ausdrücken, vgl. v. [illegible]; die aramäischen Versionen haben כתת niederreißen.

den hierher gehörenden Stellen ist wohl von Prv 1 22 abzusehen, denn der rhythmische Bau macht es wahrscheinlich, daß der mittlere Satz auszuscheiden ist. Auch 9 7f. (wer einen לֵץ züchtigt, holt sich Schande, wer einen רָשָׁע zurechtweist, einen Schandfleck; tadle den לֵץ nicht, damit er dich nicht hasse, tadle den חָכָם, so wird er dich lieben) gehören wohl kaum zum ursprünglichen Text. Dagegen sind zu nennen: 13 1 ein weiser Sohn liebt Zucht (nach der berichtigten Lesart), ein לֵץ hört nicht auf Schelten; 14 6 ein לֵץ sucht vergeblich Weisheit, für den Verständigen ist Einsicht etwas leichtes; 15 12 ein לֵץ mag nicht, daß man ihn zurechtweist, zu den Weisen begibt er sich nicht; 19 25 schlägst du einen לֵץ, so wird der Einfältige gewitzigt; weist man einen Verständigen zurecht, so begreift er Einsicht, vgl. 21 11 wenn der לֵץ bestraft wird, wird der Einfältige weise; belehrt man einen Weisen, nimmt er Weisheit an; 19 29 für die לֵצִים werden Ruten bereit gehalten, und Schläge für den Rücken des Toren. Vgl. noch die Gegenüberstellung von חָכַמְתָּ und לַצְתָּ 9 12. Diese den Sprüchen eigentümliche Bedeutung ist gewiß eine abgeleitete und findet sich auch nicht in den älteren prophetischen Schriften.

Einen Schritt weiter würde man kommen, wenn es möglich wäre, einen etymologischen Zusammenhang des Wortes nachzuweisen, aber das ist noch nicht gelungen. Das arabische *lâṣa* (wohl mit *râṣa* sich bewegen verwandt), das: abbiegen, sich wenden (von einer Sache weg, oder zu einer Sache hin) bedeutet, ist zu farblos, um einen sicheren Ausgangspunkt zu bilden. Nicht ganz unmöglich wäre ein Zusammenhang mit אלץ, das im Syrischen: drängen, drücken, zwingen bedeutet, so daß der gemeinsame Grundbegriff: gewaltsam wäre. Jedenfalls würde das gut zu dem Gebrauch des Hiphils הֵלִיץ passen; vgl. oben zu Ps 119 51 und so wohl auch Prv 19 28: ein nichtsnutziger Zeuge יָלִיץ מִשְׁפָּט: drückt, vergewaltigt das Recht. Außerdem soll in diesem Zusammenhange, wenn auch mit allem Vorbehalt, eine Vermutung über das Wort מֵלִיץ angedeutet werden, die jedenfalls darin ihre Berechtigung hat, daß die gewöhnliche Übersetzung: Dolmetscher keineswegs überall ausreicht. Bekanntlich wird מֵלִיץ Jes 43 27 von LXX durch ἄρχοντες, vom Syrer durch ܫܠܝܛܢܐ wiedergegeben. Das erhält eine wesentliche Bestätigung durch die Stelle 2 Chr 32 31, wo aller Wahrscheinlichkeit nach שָׂרֵי eine erklärende Glosse zu מְלִיצֵי ist. Hierher gehört wohl auch Sir 10 2 (wie der שׁוֹפֵט Herrscher eines Volkes, so seine מליצים), wo LXX und Syr.: Diener übersetzen, während Smend es gewiß richtig durch שַׂר (v. 3) erklärt, vgl. Ex 2 14. Dadurch fällt ein

Licht auf Hiob 33_{23}. Wahrscheinlich hat nämlich das auf מַלְאָךְ folgende מֵלִיץ hier dieselbe Bedeutung wie שַׂר Dan $10_{13\ 20}$ 12_{1}, also Schutzengel, was mehr befriedigt als die gewöhnliche Annahme, daß aus „Dolmetscher" ein: Mittler, Fürsprecher geworden sei. Sind diese Zusammenstellungen richtig, könnte man vielleicht von einer indifferenten Grundbedeutung: kräftig, machtvoll sein ausgehen, woraus sich erst sekundär die Bedeutung: gewaltsam, brutal, unbeugsam könnte entwickelt haben; vgl. גִּבּוֹר in gutem und in üblem Sinne und das oben zu Ps 18_{27} Bemerkte.

Dagegen werden wohl מֵלִיץ im Sinne von: Dolmetscher (auch im Phönizischen vorkommend) und מְלִיצָה Rätsel von dem hier besprochenen Stamme לוץ oder ליץ ganz zu trennen sein.[1]

1) Stellen wie Prv 14_{9} und Hiob 16_{20} sind nicht berücksichtigt, weil sie in textkritischer Beziehung gar zu unsicher sind.

The Topography of Gideon's Rout of the Midianites.

By

C. F. Burney.



The following enquiry is concerned mainly with Judg $7_{22}{}^{b}$, a passage which is usually dismissed by commentators with the remark that nothing is known with regard to the sites of the places which are named. My object is to argue that the description of the Midianite flight, as given in this verse, is not so obscure as has been supposed; but that (at any rate as regards one element in the composite narrative) we are able to gain a reasonably clear impression of the line of flight which is indicated.

As a preliminary to our discussion, it must be premised that the view which I adopt with regard to the Gideon-narrative as a whole is that which is ordinarily accepted by scholars, viz. that the narrative is highly composite and has been formed by combination of elements derived from two originally distinct accounts. In no other section of Judges is the existence of two documents bearing the characteristics of J and E more clearly evident, and the criteria for determining the main lines of analysis are fairly decisive; though in details there remains considerable scope for difference of opinion.

The following is the analysis of the Gideon-narrative which I adopt:

6_{1-6} Main editor, based on information derived from J E.
6_{7-10} E^2.
6_{11-24} J, somewhat expanded by a later hand.
6_{25-32} E^2.
6_{33} E.
6_{34} J.
$6_{35}{}^{a}$ E (גם הוא due to R^{JE}).
$6_{35}{}^{b}$ E^2.
6_{36}–7_1 E (הוא גדעון 7_1 R^{JE}).
7_{2-8} E^2 (v. $8^{a\alpha}$ down to שופרתיהם R^{JE}).
7_{9-15} E.
7_{16-22} J and E combined by R^{JE}.
7_{23}–8_3 J in the main. In v. 23 the words מנפתלי ומן אשר ו are a later gloss. In v. 25 וירדפו אל מדין and מעבר לירדן are due to R^{JE} for the sake of harmonizing with 8_4 ff.

8_{4-27} E, expanded (especially in v. $_{22-27}$) by E^2.

8_{28} Main editor.[1]

The narrative of E pictures the Midianite hordes as encamped in the vale of Jezreel; i. e. the part of the great plain immediately to the north of Gilboa, where it begins to narrow down before its descent into the Jordan valley (6_{33}). Gideon's small army is encamped by the spring of Ḥarod ($7_{1}{}^{a}$), the situation of which is to be looked for, according to $7_{1}{}^{b}$, upon the southern edge of the vale, and somewhat above it. These conditions are satisfied by the ʿAin Ǵâlûd, a copious spring which issues from the base of mount Gilboa, and flows, as the Nahr Ǵâlûd, down the vale of Jezreel towards the Jordan. The intention of $7_{1}{}^{b}$ is certainly to indicate that, from Gideon's position upon the low spur of Gilboa above the spring, the Midianite encampment was visible across the vale (cf. $7_{8}{}^{b}$ ומחנה מדין היה לו מתחת בעמק). This, however, would not be the case if the camp was "north of the Hill of the Oracle-giver", as the confused text of $7_{1}{}^{b}$ seems to indicate, assuming גבעת המורה to be the modern Ǵebel Neby Daḥy or Little Ḥermon, since this hill would intercept the view of it from Gilboa. We ought probably to emend $7_{1}{}^{b}$ ומחנה מדין היה־לו מצפון מתחת לגבעת המורה בעמק "and the camp of Midian was to the north of him, beneath the Hill of the Oracle-giver in the vale." We may then suppose that the Midianites were encamped to the *south* of Ǵebel Neby Daḥy in full view of Gideon's army; and, adopting this conclusion, it may be observed that the positions of Gideon and the Midianites exactly correspond to those of the two hosts in 1 Sam 28_{4}; Saul's army on Gilboa and the Philistines at Shunem close under Neby Daḥy.

So much with regard to the situation of the two armies as pictured by E. Whether the scene of action is the same in the narrative of J is open to question. When J introduces us to Gideon in 6_{11} ., we find him living in fear of marauding Midianites at his native city of Ophrah, the site of which, though unknown to us, could not have been very far removed from Shechem (cf. *ch.* 9_{1} ff.). His small army, hastily summoned and apparently composed solely of members of his own clan of Abiezer (6 .) may have been intended

1) It is, unfortunately, impossible in the present article even to touch upon the grounds upon which the details of this analysis are based. These are dealt with at length in a forthcoming volume on the Book of Judges by the present writer, in the *Oxford Church Biblical Commentary*.

to meet the critical situation caused by the presence of the foe in the near neighbourhood of his own home, and not some twenty-five miles to the north in the vale of Jezreel; while the fact that in 7 22 two different accounts of the line of flight appear to the combined suggests the possibility that one of these may have down the Wâdy Farʿah from the near neighbourhood of Shechem (cf. Moore in *Internat. Crit. Comm.* p. 200). Of course these facts do not *necessarily* imply that the topography of J differed from that of E. If the main encampment of the Midianites was in the vale of Jezreel (as stated by E), it is clearly implied that this was merely their vantage-ground from which they harassed the surrounding country far and wide; and the neighbourhood of Shechem was by no means so far removed from the centre of the enemy's operations as not to stand in very real danger of the sudden foray of a hungry band of freebooters. It cannot therefore be claimed, that facts as stated in J *demand* a situation for Gideon's night-attack upon Midian in any way different from that of E; the question, so far as direct evidence is concerned, remaining undecided.

We may now proceed to examine 7 22[b]. This runs וַיָּנָס הַמַּחֲנֶה עַד־בֵּית הַשִּׁטָּה צְרֵרָתָה עַד שְׂפַת־אָבֵל מְחוֹלָה עַל־טַבָּת, "And the host fled as far as Beth-shiṭṭah, toward Serērah, as far as the edge of Abel-meḥolah, by Tabbath". The passage, coming at the close of the highly composite section 7 16—22, probably contains two variant accounts of the line of flight derived from the two narratives. עַד־בֵּית הַשִּׁטָּה can scarcely belong to the same source as עַד שְׂפַת־אָבֵל מְחוֹלָה. Unfortunately, there is nothing to help us to decide which part of the description belongs to J, and which to E.

None of the places mentioned can be identified with any certainty. Robinson (*Bibl. Researches in Pal.* II, p. 356, n [3]) was the first to suggest identification of Beth-shiṭṭah with the modern Šaṭṭâ, which lies on the north side of the Nahr Ǵâlûd in the line of flight towards the fords of the Jordan. An objection to this, however, may be found in the fact that (supposing the Midianites to have been encamped south of Ed-Daḥy in the neighbourhood of Shunem) Šaṭṭâ is barely seven miles south-east of Shunem, and the nearest fords of the Jordan (east of Bêsân), for which the Midianites may have been making, are some eight miles further east-south-east; whereas the preposition עַד can scarcely denote "*in the direction of* Beth-shiṭṭah" (which would suit Šaṭṭâ), but must rather mean "*unto*", i. e. "*as far as*", as though

Beth-shiṭṭah were in some degree the *destination* of the Midianite host — as it might be considered if it were at or near a ford of the Jordan; or as far as the fugitives got before they were intercepted by the Ephraimites (v. 24). The name Beth-shiṭṭah means "Place of Acacias"; and since the acacia is common in the Jordan valley (cf. the name Shiṭṭim "Acacias" east of Jordan opposite Jericho, Josh 2 1, *al.*; and the modern Ġôr es-Sêsabân "Vale of the Acacias" in the same locality), there are many sites, east or west of Jordan, to which such a name may have been applied in ancient times.

We read צְרֵדָתָה with 20 MSS. of 𝔖, in place of the common reading צְרֵרָתָה "toward Ṣerērah". This further description of the line of flight "toward Ṣerēdah, as far as &c." can scarcely have originally stood beside "as far as Beth-shiṭṭah"; and is probably to be assigned to the other source. Ṣerēdah which is mentioned in 2 Chr 4 17 in connection with Ṡuccoth, east of Jordan (i. e. probably opposite to it on the western side of the river), is the same as Ṣarĕthan in the parallel passage 1 Kgs 7 46. A Ṣarĕthan is named in 1 Kgs 4 12, which speaks of "all Beth-shean which is in proximity to Ṣarĕthan, beneath Jezreel" — a position which would suit the line of flight of the Midianite host down the Nahr Ġâlûd, as we gather it from our narrative. In Josh 3 16, however, the city of Adam, the name of which is probably preserved in the modern ford ed-Dâmiyyeh, is said to be "beside Ṣarĕthan"; and ed-Dâmiyyeh is some 27 miles to the south of Beth-shean — a position which suits the allusion to Ṣerēdah 2 Chr 4 17 = Ṣarĕthan 1 Kgs 7 46, since evidence seems to indicate that Ṡuccoth must have been close to the Jabboḳ (perhaps a little to the south of it in the Jordan valley: Cf. Driver, *Jacob's Route from Ḥaran to Shechem*, in *Expos. Times* XIII, pp. 457—460; more briefly in *Genesis*, *Westm. Comm.*, pp. 300—302). Indeed, it is likely, as Moore suggests, that 1 Kgs 7 46 originally mentioned the ford ed-Dâmiyyeh; the obscure בְּמַעֲבֵה הָאֲדָמָה (R. V. "in the clay ground") being probably a corruption of בְּמַעְבְּרַת אֲדָמָה "at the crossing of Adamah".

It is questionable whether the Ṣerēdah of 1 Kgs 11 26, which was the native city of the Ephraimite Jeroboam, can be the same as the site above discussed. 𝔊 states in 1 Kgs 11 43, 12 24b (according to the numeration of Swete's edition) that Jeroboam's city was ἐν τῷ ὄρει Ἐφραιμ; whereas the Ṣeredah-Ṣarĕthan of the other passages must certainly have been in or near the Jordan valley. Van de Velde's proposed identification of Ṣarĕthan with Ḳarn Ṣarṭabeh (the כרטבא of

the Mishna) — on a spur of the hill-country which runs into the Jordan valley south of the wâdy Far'ah and due west of ed-Dâmiyyeh, forming a prominent land-mark — though unsuitable so far as identification of the ancient and modern *names* is concerned, yet suits geographically all allusions to Ṣerēdah-Ṣarĕthan except that in 1 Kgs 4 12. Cf. CHEYNE in *Encyc. Bibl.* 5383.

Abel-meḥolah (the native city of Elisha, 1 Kgs 19 16) is mentioned in 1 Kgs 4 12 as marking one limit of an overseer's district, the other limit being Beth-shean. It was evidently south of Beth-shean; and is identified by EUSEBIUS (*Onomast.* p. 227) with *Βηθμαιελα*, 10 miles from Scythopolis (Beth-shean). This is conjectured by CONDER (*SWP. Mem.* II, p. 231) to be the modern "Ain el-Ḥelweh in the wâdy el-Mâliḥ, which is about that distance south of Bêsân.

There is, needless to say, no philological connexion between Ḥelweh and Meḥolah (as CONDER seems to suppose[1]); the 'Ain el-Ḥelweh, "spring of sweet water", being so-called in contrast to the generality of the springs in the wâdy el-Mâliḥ, "wâdy of the salt water", which are salt or brackish.[2] The only argument which can really be advanced in favour of this site is the very slender one that it suits the distance from Beth-shean as given by EUSEBIUS. But here the resemblance between *-μαιελα* and Mâliḥ creates a suspicion that EUSEBIUS may have fallen into error; and that the only ground for his identification was the supposition that some site called Bêth-Mâliḥ in his day, in the wâdy el-Mâliḥ, preserved the old name Meḥolah.

No theory as to the site of Abel-meḥolah deserves consideration unless it does justice to the striking expression "the *edge* (lit. 'lip', שְׂפַת) of Abel-meḥolah", which is employed in our passage.[3] This expression is used elsewhere geographically of the *shore* (lip) of the sea, the *bank* (lip) of a river, and the *edge* (lip) of a wâdy. It is this latter usage which here concerns us. It occurs in Deut 2 36 4 48 Josh 12 2 13 9 16 Ezek 47 6 7. All these occurrences, except those in Ezek, refer "to the site of" 'Aro'er, which is upon the edge (lip) of the wâdy Arnon", i. e. the modern 'Arâ'îr, which is described by TRISTRAM

1) His words are, "Ain Ḥelweh, the name of which contains the proper radicals [of Abel Meḥolah]".

2) Cf. CONDER, *Tent work*, p. 227.

3) The importance of the investigation of this expression was first pointed out to the present writer by Dr. DRIVER; who, however, advanced no theory as to the site of Abel-meḥolah.

(*Moab*, p. 129) as a desolate heap of ruins, on the northern edge of the precipitous ravine.[1] Such a "lip", overhanging a wâdy, appears then to be what our writer has in mind in speaking of "the lip of Abel-meḥolah". Conder, in advocating the site ʿAin el-Ḥelweh, makes no mention of any such *lip* or *edge* in its vicinity; and this question, which does not seem to have entered into his consideration, should form a subject for future topographical investigation, if this site is to be maintained.

Another theory as to the site of Abel-meḥolah may be put forward as not unworthy of consideration. We have observed above that 1 Kgs 4_{12} mentions both Ṣarĕthan (Ṣerēdah) and Abel-meḥolah; and we have also seen that the statement in this passage that Beth-shean was "in proximity to Ṣarĕthan" causes great difficulty; since other allusions to Ṣerēdah-Ṣarĕthan seem to place it much further south, in the vicinity of the ford ed-Dâmiyyeh. The supposition that the words "which is in proximity to Ṣarĕthan" (אשר אצל צרתנה) have been accidentally transposed, and should properly follow "Abel-meḥolah"[2], has the double merit of dissociating Ṣarĕthan from Beth-shean, and bringing it into connexion with Abel-meḥolah, as in Judg 7_{22}. The verse then

1) The ravine and its northern edge (in contrast to the southern) are thus described by Tristram. "The ravine of the Arnon does not show till we are close upon it . . . The rolling slopes come close down to the precipitous descent, the plain being perfectly level on either side, breaking away in limestone precipices to a great depth. No idea of the rift can be formed till the very edge is reached. As far as we could calculate, the width is about three miles from crest to crest: the depth by our barometers 2150 feet from the south side, which runs for some distance nearly 200 feet higher than the northern edge . . . We were much struck by the contrast between the two sides, and this impression was confirmed when, next day, we viewed the southern from the northern edge. The protrusion of the basaltic dyke, has been subsequent to the formation of the wady, and the continued detaching of its fragments has made the slope less precipitous, giving a variety to the colouring and the vegetation, wanting on the other side. The northern bank, on the contrary, looked an almost unbroken precipice of marly limestone, faintly tinged with the green hue of a very sparse vegetation, and occasionally protruding cliffs and needles, shining pink in the sunbeams" (op. cit. pp. 125f.).

2) Notice that Beth-shean is already defined as "beneath Jezreel". It is reasonable, therefore, to suppose that the words "in proximity to Ṣarĕthan", instead of being a second definition of the position of Beth-shean, should refer to Abel-meḥolah, the position of which is otherwise unspecified.

runs, "Baana the son of Aḥilud: Taanach and Megiddo, and all Beth-shean beneath Jezreel; from Beth-shean to Abel-meḥolah which is in proximity to Ṣarĕthan; as far as the other side of Joḳmeam".

Now we have already noticed, in speaking of the site of Ṣerēdah-Ṣarĕthan, that identification with the modern Ḳarn-Ṣarṭabeh would suit all Biblical allusions except that of 1 Kgs 4 12 as 𝔖 now stands, where it is brought into connexion with Beth-shean. This difficulty, as we have seen, is removed, if by our transposition we bring it into connexion with Abel-meḥolah, as in Judg 7 22.

ROBINSON (*Bibl. Researches* III, p. 317), in speaking of the view of the northern Gôr (Jordan valley) from a point east of Jordan near Kefr Abil, above the wâdy Yâbis, mentions the opening of the wâdy Farʿah "between the ridge of Ḳarn-Ṣarṭabeh" to the south, and "the opposite lower bluff el-Makhrûd" to the north. This el-Makhrûd is the el-Maḥrûḳ of the *PEF. Great Map* and *Name List:* Cf. SMITH, *Hist. Geogr., Plate V.* The term *bluff* seems exactly to answer to what the O. T. writers mean by a *lip* or *edge* above a wâdy.

Looking again at 1 Kgs 4, which describes the respective spheres of Solomon's twelve commissariat officers, we notice that, in v. 8, the hill-country of Ephraim is assigned to Ben-Ḥur. All immediately north of this, bounded on the south by the line along which the territory of Manasseh marched with that of Ephraim, seems to have fallen within the sphere of Baana the son of Aḥilud, whose sphere of action (v. 12) immediately concerns us.

Now P's account of the boundary between Ephraim and Manasseh in Josh 16 17 is admittedly obscure: but at any rate it seems clear that the eastern part[1] of this boundary was practically marked by the great Wâdy Farʿah, which forms an important dividing factor (notice the allusions in 16 6 to Taʿanath-Shiloh and Janoaḥ — perhaps the modern Taʿna and Yânûn; and the mention in 17 7 of "Michmethath which is in front of Shechem"). Baana's district, then, seems to have embraced the hill-country bounded on the north by the plain of Esdraelon (Taanach and Megiddo), eastward to and including Beth-shean where the vale falls to the Jordan valley "below Jezreel"; and then southward to Abel-meḥolah, the "lip" of which, if it corresponded

1) The western part of the boundary between the two tribes, was formed by the Wâdy Ḳâna, running into the Nahr el-ʿAuǵa which reaches the sea a few miles north of Joppa.

to the south-eastern limit of Manasseh, must have been the "bluff" of el-Maḫrûḳ.

If, then, the "lip" of Abel-meḥolah is el-Maḫrûḳ (the city itself perhaps lying above this "lip" to the north, on some part of the headland Râs ʾUmm el-Ḫarrûbeh); while Ṣerēdah-Ṣarĕthan is Ḳarn-Ṣarṭabeh — the northern and southern ramparts of the Wâdy Farʿah, where it opens out into the Jordan valley; we then perceive why the edge of Abel-meḥolah should be mentioned together with Ṣeredah in the narrative of the flight of the Midianites; and also why (if our transposition is correct) Abel-meḥolah should be described as "in proximity to" (אֵצֶל "beside") Ṣarĕthan in 1 Kgs 4 $_{12}$.

The site of Ṭabbath cannot be conjectured.

It now remains to enquire whether any inference can be drawn from 7 $_{22}$[b] as to the line of flight which is presupposed. It is clear that the Biblical indications noticed above as to the positions of the places mentioned may furnish some guide upon this point, even though the actual sites defy identification.

We have seen that, according to E, the field of action is laid in the vale of Jezreel; with Gideon's army upon a spur of mount Gilboa to the south, and the Midianites encamped in the vale — probably below Neby Daḥy. As regards J this is not so clear; the conjecture being open that this narrative may have laid the scene of the night-attack near Ophrah (close to Shechem), and pictured the flight as taking place down the Wâdy Farʿah towards the ford ed-Dâmiyyeh. Laying aside the allusions to Beth-Shiṭṭah and Ṭabbath (about which we know nothing), we have such information as we have gleaned with regard to Ṣerēdah and Abel-meḥolah to guide our enquiry.

The allusion to Ṣerēdah-Ṣarĕthan in 1 Kgs 4 $_{12}$, as 𝔐 stands, suits the vale of Jezreel and excludes the Wâdy Farʿah. On the other hand, 2 Chr 4 $_{17}$ = 1 Kgs 7 $_{46}$, Josh 3 $_{16}$, and 1 Kgs 4 $_{12}$ according to our re-arrangement, imply proximity to ed-Dâmiyyeh, and so may seem to favour the Wâdy Farʿah as the scene of flight. That ed-Dâmiyyeh was, as a matter of fact, used as a crossing by Midian (at least according to J) is almost necessarily to be inferred from *ch.* 7 $_{24}$f., where the Ephraimites are invited by Gideon to hold the fords of the Jordan against Midian: since it is clear that Ephraim could scarcely have been summoned to hold a position north of this point; and, had the Midianites been making for the fords due east of Beth-shean, such a summons would be out of the question, since the foe would have

gained and crossed these before Gideon's messenger had even reached the Ephraimite territory.

There remains, however, the possibility that E, like J, may have represented the Midianites as making for the ford ed-Dâmiyyeh; i. e., as turning southwards down the Jordan valley from the Nahr Ǵâlûd, and so leaving the fords east of Beth-shean unattempted, either through their haste or through ignorance of them. It is significant that E in *ch.* 8 $_4$ff. seems to picture Gideon as arriving at Ṡuccoth and Penuel[1] directly he has crossed the Jordan; and the inference therefore is that he crossed at ed-Dâmiyyeh, after which he struck eastward "in the direction of the track of the tent-dwellers", east of Jogbehah (Aǵbêhât) — a further fact which lends colour to the same conclusion.[2]

The question then is — supposing the sites of Ṣerēdah and the "lip" of Abel-meḥolah to have been as we have conjectured (the former at Ḳarn-Ṣarṭabeh, and the latter at el-Maḫrûḳ), does the form in which these sites are referred to give us any clue as to whether the line of flight is here pictured as down the wâdy Farʿah from Ophrah, or down the Jordan valley from the Nahr Ǵâlûd — in either case with the ford ed-Dâmiyyeh as the goal?

It is probably significant that ה *locale* is used with Ṣerēdah, while the preposition עַד is employed in the reference to the "lip" of Abel-meḥolah; i. e. while the line of flight was *in the direction of* Ṣerēdah, it was actually *unto* or *as far as* the "lip" of Abel-meḥolah that the fugitives reached.[3] Here is a point which seems to favour

1) Reference has been made earlier in this article to the site of Ṡuccoth. With regard to Penuel, DRIVER's conclusion is: "A site, S. of the Jabboḳ, near where the Ghôr route crosses the route from es-Salt to the ford ed-Dâmiyyeh, though it can only be assigned conjecturally, would satisfy the conditions of the Biblical narrative." Cf. references cited, and *Genesis* (*Westm. Comm.*) p. 296.

2) Even though scholars may disagree with my assignment of 7 $_{23}$—8 $_3$ to J, and 8 $_4$ff. to E, the fact remains unaffected that these two originally distinct narratives seem to agree (as witnessed by the facts above noticed) in placing the crossing of Midianites at ed-Dâmiyyeh.

3) The same distinction in usage between ה *locale* and the prep. עַד is to be observed in Gen 10 $_{19}$ J, where it is stated that "the border of the Canaanite was from Ṣidon as thou goest *in the direction of* Gerar (גְּרָרָה), as far as Gaza (עַד־עַזָּה); as thou goest *in the direction of* Sodom and Gomorrah and Admah and Ṣeboiim (סְדֹמָה וגו'), as far as Lesha (עַד־לָשַׁע)". Gerar is some distance south-east of Gaza; so, if Gaza marks the south-west point of the Canaanite territory, the distinction indicated by the use

the view that this narrative pictures the flight as down the Jordan valley from the Nahr Ġâlûd, since this would involve taking the direction of Ḳarn-Ṣarṭabeh, but at the same time turning off some miles short of it *at* el-Maḥrûḳ in order to make for the ford ed-Dâmiyyeh.[1] On the other hand, had the course of the fugitives been down the Wâdy Farʿah, it is difficult to see why the distinction should be drawn in the form of reference to the two localities.

We have gathered, then,

(1) That, while E places the scene of Gideon's night-attack in the vale of Jezreel, evidence as regards J is indecisive.

(2) Both J and E seem to agree in regarding ed-Dâmiyyeh as the ford by which the fugitive Midianites sought to cross the Jordan.

(3) One of the narratives pictures the flight as taking place down the Jordan valley towards ed-Dâmiyyeh from the direction of the vale of Jezreel, and *not* down the Wâdy Farʿah; though whether this is J or E we have no evidence to guide us.

In any case, we are probably justified in concluding that the variation between the two narratives J and E, as regards topography, was by no means so great as some scholars have assumed.

I may conclude this article with notes on two passages which have in the past occasioned considerable difficulty and discussion.

In 7_{24} we ought to read simply אֶת־מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן "the fords of the Jordan" as in *ch.* 3_{28} 12_{5}, in place of אֶת־הַמַּיִם עַד בֵּית בָּרָה וְאֶת־הַיַּרְדֵּן "the waters as far as Beth-barah, and the Jordan", the meaning of which has proved a puzzle to commentators. No such site as Beth-barah is known; and Moore's suggestion that "the waters" are the perennial stream of the Wâdy Farʿah between which and the

of ה *locale* with Gerar — further on beyond the boundary — is perfectly correct. The whole definition is, however, somewhat strange, and, as Skinner remarks (*Internat. Crit. Comm ad loc.* p. 217), "would only be intelligible if Gerar were a better known locality than Gaza". Hence some scholars think that עַד־גְּרָרָה is a later gloss. With regard to the places which are named on the south-east we can draw no conclusions, since we are ignorant of their precise positions.

1) It is actually *at* el-Maḥrûḳ that the road down the Jordan valley from the north intersects the road which, coming from the hill-country to the west, enters the Wâdy Farʿah and runs down to the ford ed-Dâmiyyeh: cf. *PEF. Great map, sheet* XV; Smith, *Hist. Geogr.* Plate V. The name el-Maḥrûḳ means "the perforated", i. e. a rock-cutting through which a road passes.

Jordan "the Midianites would be in a *cul de sac*", is vitiated by the fact that the lower part of the Wâdy Far^cah, which is known as the Wâdy eǵ-Ǵôzeleh, flows into the Jordan some five miles south of the ford ed-Dâmiyyeh; and therefore, if the Midianites were aiming at ed-Dâmiyyeh, they would not need to cross the Wâdy Far^cah stream at all. Even apart, however, from the difficulty of identifying Beth-barah, the whole description is curiously vague and unintelligible. Why are "waters" mentioned instead of *naḥal*, Wâdy (if any particular Wâdy is meant); and what is the force of עד "unto" or "as far as", which suggests that the Ephraimites are expected to line "the waters" for an indefinite distance, as far as the locality specified? Is it, again, possible that "and the Jordan" can be original, without reference to any particular ford or fords?

Our emendation supposes that the letters הנמעדבתברהואת are simply corrupt dittography of מַעְבְּרֹת, which can be recognised once in letters 3 to 7 with transposition of ב and ר and corruption of the latter letter to ד (מעדבת). Letters 2, 8, 9, 13 preserve genuine letters of the doublet; this time with בר in the right order.

In 8 13 we find the statement וַיָּשָׁב גִּדְעוֹן בֶּן־יוֹאָשׁ מִן־הַמִּלְחָמָה מִלְמַעֲלֵה הֶחָרֶס, which is rendered by R. V. "and Gideon the son of Joash returned from the battle from the ascent of Heres". These words have formed a puzzle to interpreters in all ages. The Versions treat the allusion either as topographical (𝔊, 𝔖), or as a note of time, understanding חרס as the rare word for „sun" (𝔙, „ante solis ortum"; 𝔗 עד לא מעל שמשא, "before the sun had set"). Modern commentators suppose that the passage is intended to indicate that Gideon returned from battle by a different route; and thus (it is assumed) took the town of Succoth by surprise.

It is astonishing that no one should have perceived that the last two words of the verse are simply a variant of v. $_{12}{}^{b\beta}$, which has come into the text from the margin. This may at once be seen if we write them below v. $_{12}{}^{b\beta}$:

וכלהמחנההחרד
מל מעלההחרס.

It will be noticed that the last four letters of the doublet החרס tend to confirm the emendation הֶחֱרִים "he devoted to destruction" in place of 𝔥 הֶחֱרִיד which is generally adopted in v. $_{12}{}^{b\beta}$.



Zum Segen Jakobs und zum jahwistischen Dekalog.

Von

C. H. Cornill.



I. Genesis 49.

Daß ich „Zur Einleitung in das A. T.“ S. 6—9 über Gen 49 das letzte Wort noch nicht gesprochen hatte, war mir selbst klar, und ich bin SELLIN dankbar dafür, daß er mir die Veranlassung gibt, an der Hand seiner Einwände noch einmal auf dies wichtige Stück zurückzukommen. Der Ausgangspunkt war das berühmte Schilowort v. 10, in dessen Deutung SELLIN und ich übereinstimmen. Dann bildete aber v. 11 u. 12 keine Fortsetzung, da חכלילי עינים v. 12^a nach der Parallelstelle Prv 23 29 auf den Messias und eschatologisch-apokalyptischen Wein schlechterdings nicht paßt. Durch die von mir da proklamierte „Grundregel“ sieht SELLIN die ganze alttestamentliche Exegese in Gefahr, und auch auf VAN DER FLIER (Theologische Studiën 1913 S. 16) hat diese Stimme des Wächters sehr hoch auf der Zinne, die den Alarmruf erhebt, tiefen Eindruck gemacht. Aber hier hat SELLIN in seinem Eifer für die Rettung der gefährdeten Exegese eine Kleinigkeit übersehen. Ich rede ausdrücklich von Parallelstellen. Und sind, um gleich das erste der mir von SELLIN entgegengehaltenen Beispiele zu wählen, 2 Reg 10 27 *und man riß den Tempel des Baal nieder und machte ihn zu Abtritten bis auf diesen Tag* und Mi 5 1 *und seine Ursprünge sind von ur an, von den Tagen der Vorzeit* Parallelstellen? Dadurch, daß man מוצאה nicht 2 Reg 10 27 nach Mi 5 1 mit *Ursprung*, und nicht Mi 5 1 nach 2 Reg 10 27 mit *Abtritt* übersetzen kann, ist meine Grundregel aller Exegese, daß eine Parallelstelle nach der anderen erklärt werden muß, nicht aus der Welt geschafft oder ad absurdum geführt. Und Gen 49 12 und Prv 23 29 sind Parallelstellen: denn bei beiden handelt es sich unwidersprochen um die Folgen des Weingenusses. Und da hat, ich wiederhole es, „nach einer Grundregel aller Exegese“ eine Stelle nach der anderen, und zwar die zweifelhafte nach der deutlichen, erklärt zu werden. Von unseren beiden Stellen ist aber Prv 23 29 die deutliche. Sie handelt von den Folgen übermäßigen Weingenusses; mag über die Auffassung von Einzelheiten in Prv 23 29–35 gestritten werden: dieser Gesamtsinn ist sonnenklar. Ob ich im Recht

bin, der ich in der Stelle eine Schilderung des Katers zu erkennen glaube, oder Sellin, der den Rausch selbst in ihr findet, ist zunächst nebensächlich gegenüber der Tatsache, daß offenbar von üblen und verhängnisvollen Folgen des Weingenusses geredet wird. Der Trinker fängt Krakehl an (מדונים), wird dabei blutig geschlagen (פצעים חנם, was nicht *Prügel ohne Grund*, sondern *Wunden ohne Grund* bedeutet) und das Ende ist חכלילות עינים. Für die von ihm geforderte Übersetzung *Funkeln der Augen* verweist Sellin auf v. 33. Aber gerade v. 33 *Deine Augen sehen Seltsames* spricht doch, namentlich in seiner Fortsetzung, eine recht deutliche Sprache. Er schildert eine Verfassung, in der man Gesichtshalluzinationen hat, nicht mehr weiß, was man redet, und wo sich alles mit einem im Kreise herumdreht. Darin erkenne ich nicht das *Funkeln* der Augen dessen, den der Weingenuß animiert, so daß er *in high spirits* ist, sondern entschieden einen „Dämmerzustand", über dessen technische Bezeichnung ich nicht streiten will — den Kater gebe ich gern preis —, als dessen Charakteristikum ich aber ein *Funkeln* der Augen energisch ablehne. Wird doch wenige Zeilen vorher Prv 23,21 die dauernde Verfassung der סבאי יין als נומה bezeichnet, und fragt doch auch der mit חכלילות עינים Behaftete v. 35: Wann werde ich aufstehen, daß ich wieder mit Trinken anfangen kann?

Bei einem Stamme, der im ganzen A. T. überhaupt nur zweimal in Derivaten, und nirgends als selbständiges Verbum vorkommt, ist aber auch vor allem die Etymologie zu befragen. Und hier darf ich von einem Konsensus der Lexikographen reden. Gesenius-Buhl bei חכלילי „von dem Auge des Trunkenen, wahrscheinlich trübe" und bei חכלילות „das Trübewerden des Auges", Siegfried-Stade „trübe, dunkel", Koenig „umdunkelt". Das Wörterbuch von Brown-Driver-Briggs steht mir hier an unserem Musensitz nicht zur Verfügung; aber einer seiner Mitarbeiter, Driver, hat ja einen Kommentar zur Genesis geschrieben. Er übersetzt zwar die fraglichen Worte *his eyes shall be red with wine*; daß er aber mit diesem *red* kein Funkeln des Auges meint, zeigt seine Erklärung *red* (*dark-red*, *dull*) deutlich. Und Skinner im International Critical Commentary sagt mit ausdrücklicher Berufung auf Brown-Driver-Briggs: In Prv 23,29 חכלילות עינים means '*dulness* of eyes' the effect of excessiv drinking. This is the only sense justified by etymology (Ass. *akâlu* 'be gloomy'; Ar. *ḥakala*, IV, 'be confused': see BDB *s. v.* חכל), and must be retained here [von mir gesperrt], although, of course, it does not imply reproach,

any more than שׁכר in 43 34. Hat also, nach dem übereinstimmenden Urteil der hebräischen Lexikographen, die Wurzel חכל die Bedeutung *trübe, dunkel sein,* und halten wir daneben die völlig klare Stelle Prv 23 29, so muß ich dabei bleiben, die zuerst von GUNKEL vorgeschlagene, von GRESSMANN und SELLIN angenommene Übersetzung des חכלילי עינים Gen 49 12 mit *funkelnd die Augen* für exegetisch und sachlich unmöglich zu erklären, und dann ist die Deutung der Worte auf den Messias und eschatologisch-apokalyptischen Wein ausgeschlossen. Es bezeichnet vielmehr den verschwiemelten oder, um es poetischer auszudrücken: umflorten Blick, der dem Dämmerzustand des Trunkenen eigen ist und den der Gewohnheitstrinker dann dauernd behält.

SELLIN meint weiter, ich habe „die Worte *weiß die Zähne von Milch* übersehen", und es sei doch gewiß, „daß wirklich die meisten anderen Stammesbezirke fettere Weide als der Judas boten". Aber ich sage doch ausdrücklich, v. 12 schildere „den Reichtum des Landes an Wein, wie in Hebron und Engedi, und an Milch von der in dem מדבר blühenden Viehzucht". Wie andere Gegenden Palästinas noch weinreicher sind als Juda, so mögen auch andere Stammesbezirke noch fettere Weiden haben. Aber wie der große Weinreichtum gerade bei Juda besonders ins Auge fällt und der Weinbau in der Landwirtschaft eine überwiegende Stellung einnimmt, so ist Juda seinem Gesamtcharakter nach nicht Ackerland, sondern Weideland: die Viehzucht dominiert gegen den Ackerbau entschieden. Es ist das Land, wo Juda seine Schafe schert Gen 38 12, wo David die Herde seines Vaters weidet, wo der Farmer Nabal die Viehzucht im großen betreibt 1 Sam 25 2, wo der Prophet von Tekoa als Hirte lebt, wo der König Ussia große Herden hat 2 Chron 26 10. Natürliche Milch ist also in Gen 49 12 ebenso wohl begründet und ebenso am Platze, wie natürlicher Wein, und der Vers preist den Reichtum des Landes Juda an Wein und Milch.

Nach Erledigung des sachlich-exegetischen Momentes wende ich mich zu dem formal-metrischen. Ich hatte allerdings 1908 die formale Anlage der einzelnen Sprüche noch nicht erkannt. Wie uns gerade in solchen Dingen oft die Augen gehalten sind, daß wir das Offenkundigste übersehen, dafür will ich als drastisches Beispiel eines der bekanntesten Gedichte aus unserer ganzen Literatur nennen, das jeder Deutsche auswendig weiß: HEINRICH HEINES „kleines Frühlingslied". Es sind sicher Hunderttausende und Aberhunderttausende, die, wie ich jahrzehntelang, dies Lied lesen, singen und deklamieren, ohne den Binnenreim in der ersten Zeile seiner beiden Strophen

Leise zieht
durch mein Gemüt

und

Kling' hinaus
bis an das Haus

zu bemerken. So ist auch mir die Anlage der Sprüche des Jakobssegens erst im Sommer 1911 plötzlich aufgegangen, als ich in meinem ersten Genesiskolleg in Halle das Kapitel auszulegen hatte, und ich nehme besonders dankbar von SELLIN die Anerkennung an, damit „tatsächlich die richtige Fährte gefunden" zu haben. Die natürliche Folge dieser Erkenntnis war, daß ich zugleich mein Urteil über das Verhältnis von Gen 49 $_{25^b-26}$ zu Dtn 33 $_{13-16}$ rektifizierte: in dem erklärlichen Wunsch, den unverhältnismäßig langen Josephspruch zu verkürzen, hatte ich das Fündlein FRIPPS ZAW 11 $_{202}$ff. überschätzt. Beiläufig: die verzweifelten Worte v. 26 ברכת אביך גברו על gehören nach dem Strophenbau als Parallelglied mit ברכת שדים ורחם zusammen und müssen einen Parallelgedanken dazu bringen, also wohl die animalische Fruchtbarkeit neben der menschlichen; wollte man ganz wild und unmethodisch konjizieren, so möchte man etwa ברכת שגר ועשתרת schreiben. Doch nun zum Judaspruch.

Gleich der Anfang bereitete mir Unbehagen, da ich die Worte יהודה אתה יודוך אחיך nicht für einen dreihebigen Stichos ansehen konnte. Wie STARK (Festschrift für KITTEL S. 198) es vor seinem an SIEVERS geschulten metrischen Gewissen verantworten will, אתה יודוך als Eine Hebung zu zählen und so einen Dreier zu erhalten, ist natürlich seine Sache: ich kann da nicht mitmachen. Da aber ein Dreier tatsächlich höchst erwünscht ist, ja geradezu gefordert wird, so streiche ich jetzt mit PROCKSCH lieber אתה, wodurch noch der weitere Vorteil erzielt wird, daß mit יהודה יודוך Name und etymologisches Wortspiel ebenso unmittelbar zusammenkommen, wie bei דן ידין v. 16 und גד גדוד v. 19. Dann hat auch v. 8 deutlich das Schema $1 : \underline{1} + \underline{1}$ und der ganze Judasegen das Schema $3 : \underline{6} + \underline{6}$, so daß ich jetzt entschlossen die Konsequenz ziehe und auch für den Josephspruch, dessen Anfang ja heillos verderbt ist, das Schema $4 : \underline{8} + \underline{8}$ postuliere, also in v. 22 die Trümmer eines ursprünglichen Vierzeilers sehe. Die Sache liegt durchaus nicht so, daß ich von vornherein von der Unechtheit des Schilospruches überzeugt war und nun alle möglichen Gründe zusammensuchte, um schließlich ein triumphierendes quod erat demonstrandum auszurufen. Ich hatte unter dem Eindruck der Ausführungen

Gunkels mein früher abgegebenes Urteil, daß „der bedeutsame v. 10 offenbar späterer Einschub" sei, Einleitung[5] 1905 stillschweigend zurückgenommen. Daß v. 11 nicht die unmittelbare Fortsetzung von 10^b sein könne, war mir schon zu einer Zeit klar, wo ich an hebräische Metrik noch nicht dachte: diese Frage ist für mich von Anfang an eine rein exegetische gewesen, die mit Metrik schlechterdings nichts zu tun hat. Unter dem falschen Eindruck des atomistischen Charakters der Jakobssprüche konnte ich also Gunkel recht geben, wenn ich in v. 11 und 12 ein neues Atom sah, welches sich dem Vorhergehenden lose aggregiert hatte. Nachdem ich aber diese Anschauung als irrig erkannt hatte und nun suchen mußte, den ganzen Judaspruch als Einheit zu begreifen, trat jene exegetische Schwierigkeit wieder in ihrer ganzen zwingenden Kraft und Schärfe an mich heran, und wenn dann noch die formale Anlage der Sprüche gebieterisch forderte, daß dem Sechszeiler v. 11 und 12 in v. 9 und 10 ein Sechszeiler vorangehe, also auch von diesem Gesichtspunkt aus v. 10^b überschoß, wenn ich schließlich einen Grund angeben konnte, der sozusagen mit Naturnotwendigkeit zu einer derartigen Einfügung an dieser Stelle führen mußte, so war allerdings die Frage für mich erledigt, und ich halte mit vollster Überzeugung, zwar nicht, wie Wellhausen und Stade, den ganzen v. 10, aber v. 10^b für einen nicht ursprünglichen, sondern später zugesetzten Teil des Judaspruches.

Aber damit habe ich nichts gewonnen, denn die Annahme einer solchen „Glosse" ist ,,nach der Reichsspaltung wie nach dem Falle Jerusalems geradezu ausgeschlossen; die Vershälfte kann nur geschrieben sein zu einer Zeit, da der Herrscherstab über Israel noch zwischen Judas Füßen stand". Hier stimme ich mit Sellin völlig darin überein, daß der Zusatz nicht exilisch oder nachexilisch sein kann, sondern nur aus einer Zeit, wo die Dynastie Davids noch auf dem Throne saß; aber ist er nach der Reichsspaltung unmöglich? Ich denke nicht. Ich habe selbst gesagt, daß „im Zusammenhange mit v. 8 . . . das *Szepter* die Herrschaft über Gesamtisrael" sei. Gewiß. Aber in v. 10 wird es nicht noch einmal direkt ausgesprochen: da heißt es nur ganz allgemein, das Szepter werde nicht von Juda weichen. Und tatsächlich ist auch mit der Reichsspaltung das Szepter nicht von Juda gewichen, ja man konnte es geradezu als eine Gnadenfügung Jahwes betrachten, daß die davidische Dynastie diese furchtbare Katastrophe überdauerte und sich in Juda und Jerusalem zu halten vermochte, und konnte darin eine Bürgschaft dafür sehen, daß ihr noch eine große

Zukunft bevorstehe. Wohl ist das Szepter Davids arg verkürzt und hat die Herrschaft über den größten Teil Israels verloren: aber das Szepter selbst ist doch unverloren, der Herrscherstab steht noch zwischen Judas Füßen, und dereinst werden ihm nicht nur die Stämme Israels, sondern die Völker Gehorsam leisten. In diesem Sinne, der für mein Empfinden durchaus nicht an den Haaren herbeigezogen ist und in die Worte nichts Fremdes hineinträgt, konnte die Zufügung zu jeder Zeit zwischen der Reichsspaltung und dem Falle Jerusalems gemacht werden.

Und nun zum Jakobssegen als Ganzem und seiner Hauptschwierigkeit, für die ich erst diesen Sommer, wo mich SELLINS Besprechung der 7. Auflage meiner Einleitung (D. Theol. d. Ggenw. 1913 S. 133—135) und das Genesiskolleg wieder zu intensiver Beschäftigung mit dem Problem führte, die Lösung gefunden zu haben glaube. Wenn wir von den gänzlich neutralen und farblosen Sprüchen über Aser und Naphtali absehen, weisen alle übrigen in die Richterzeit: Dan und Gad mühsam ihr Volkstum wahrend, Sebulon als Matrose (חובל אניות so sehr glücklich BALL und GUNKEL) in phönizischem Sold, Isaschar von den durch sein Land ziehenden Karawanen lebend, Benjamin als räuberischer Wolf sein Dasein fristend, Joseph von Pfeilschützen schwer bedrängt, aber mit Gottes Hilfe sich ihrer erwehrend — das alles sind Zustände, wie wir sie einzig und allein in der Richterzeit annehmen können. Nur der Judaspruch macht hiervon eine Ausnahme: er ist vor David einfach undenkbar. Diese Schwierigkeit wurde noch gesteigert durch den Nachweis der formalen Gleichheit aller Sprüche. Dadurch, daß man ein festgeprägtes Schema für solche Sprüche annimmt (Einleitung[7] S. 67), läßt sie sich nicht heben: das hat mir SELLIN a. a. O. unter Hinweis auf Dtn 33 mit vollem Recht eingewandt. Wir müssen vielmehr einen anderen Weg einschlagen. Der Jakobssegen als Ganzes ist unzweifelhaft nordisraelitischen Ursprungs. Wenn er auch nicht alles in Nordisrael schön und ideal findet: das lebhafte Interesse, welches er selbst einem Stamme wie Aser widmet, ist doch bezeichnend, und die freudig bewegten und stolz gehobenen Worte über Joseph konnte nur ein Ephraimit sprechen. Da wäre es, wenn wir das Deboralied bedenken, nicht unmöglich, daß dieser nordisraelitische Dichter Juda entweder gar nicht erwähnt, oder doch nur ganz kurz abgefunden hätte. Es ließe sich etwa

יהודה יודוך אחיך
חכלילי עינים מיין
ולבן שנים מחלב

als ursprüngliche Form seines Judaspruches denken, womit auch dem nicht unberechtigten Gefühl VAN DER FLIERS a. a. O. Rechnung getragen wäre, daß der Eine Stichos von der Milch den fünfen über den Wein *wel wat eenzaam* gegenüberstehe. Sei dem, wie ihm wolle: war Juda völlig übergangen oder war es nur ganz stiefmütterlich bedacht, nach dem gewaltigen Umschwung aller Verhältnisse durch David mußte hier Wandel geschafft werden, um so mehr, wenn der Segen in das vielleicht unter Salomo zusammengestellte ספר הישר Aufnahme finden sollte. Damals war das Gefühl für die Form noch lebendig und der judäische Ergänzer oder Überarbeiter gestaltete seine Schöpfung den übrigen Sprüchen konform, auch ohne daß wir hierfür der Annahme eines festgeprägten Schemas für solche Sprüche bedürften. Und damit wäre wohl auf alle Fragen in betreff der Entstehung von Gen 49 eine befriedigende Antwort gegeben.

II. Exodus 34.

WELLHAUSENS geniale Aufstellungen über Ex 34 sind um ihrer Konsequenzen willen von gegnerischer Seite als ganz besonders fatal empfunden worden, und so ist denn kaum gegen eine seiner Positionen so unablässig und so erbittert Sturm gelaufen worden wie gegen diese. Auch SELLIN hat die Frage eingehend behandelt, und ich komme um so lieber auf sie zurück, als inzwischen durch GRESSMANNS Mose das Bild sich wesentlich geändert hat und als ich nun nachholen kann, was SELLIN in meinen früheren Ausführungen vermißt.

SELLIN glaubt, „in der scheinbar so einfachen Rechnung" stecke ein Fehler, insofern nicht ganz Ex 32 zu E^2 gehöre, sondern „auch E^1 schon eine Ungehorsamstat des Volkes" kannte, „die Anlaß zu der Zerschmetterung der Tafeln wurde (v. 25—29)". Und dann sei Ex 34 1 „die ganz naturgemäße Fortsetzung von . . . 32 1 ff. in E^1". Aber ist es wirklich „ganz naturgemäß" und selbstverständlich, daß die zerschmetterten Tafeln wieder hergestellt werden und daß Mose dazu abermals zu Jahwe auf den Berg hinaufsteigen und 40 Tage und 40 Nächte oben bleiben muß, nachdem er doch eben erst erfahren, wie bedenklich es war, das Volk für längere Zeit sich selbst zu überlassen? Enthielten die zerbrochenen Tafeln zehn kurze Worte, so hatte Mose die sicher im Gedächtnis behalten, und die von Gott selbst gegebenen, von Gott selbst mit seinem Finger geschriebenen Tafeln waren an sich unersetzlich. So betrachten denn auch die Erklärer des Exodus das nicht als selbstverständlich. PROCKSCH, den SELLIN mir

gegenüber anführt, sagt: „Nach E[1] sind die Tafeln gewiß nicht zerbrochen worden", und urteilt über 34 1–4 genau wie Wellhausen; Smend und Gressmann, die beiden neuesten, die sich zur Sache geäußert haben, lassen die Tafeln zerbrochen bleiben, Smend wenigstens „allem Anschein nach"; für Gressmann kann das Motiv eines Ersatzes für die zerbrochenen Tafeln nur „von einem späteren Redaktor eingefügt" sein, weil es dem Wesen der Sage widerspreche: „die Zerschmetterung der Tafeln ist eine ätiologische Sage, die den Verlust des Steinarchivs erklären will". Auch Gressmann schließt sich für 34 1–4 rückhaltslos Wellhausen an, der „seine These siegreich gegen Kuenen verteidigt hat. Trotzdem ist die klare Sachlage von späteren Forschern wieder verdunkelt worden" [von mir gesperrt]. Dafür, daß in 34 1–4 nicht E am Wort ist, hat schon Knobel auf das dreimalige לחות אבנים gegen לחות (ה)אבן 24 12 31 18 verwiesen: und aus der durchgängigen Artikellosigkeit in 34 1–4 folgert Holzinger für diese Erzählung ganz richtig: „auch die Tafeln sind in ihrer Art ein Novum". Aber Gressmann hat für unsere Frage ganz neue und höchst bedeutsame Gesichtspunkte gegeben. Es freut mich, daß auch er in dem Fragment 24 1–2. 9–11 die älteste Gestalt der Horeb-Tradition des E und zugleich die altertümlichste Form der Tradition über den Sinai-Horeb-Bund überhaupt sieht. Die älteste Schicht wußte überhaupt noch nichts von den Gesetzestafeln, sondern nur von einer mündlichen Unterweisung Moses in der Thora; das Motiv der Gesetzestafeln, die zu ihrem „notwendigen Äquivalent" die zehn Gebote haben, „entstammt völlig der Phantasie der Erzähler, die sich durch spätere Sitten anregen ließen, ähnliche Tafelgesetze schon für die mosaische Zeit zu erdichten". „Diese Sagenentwicklung ist für den Historiker von höchstem Interesse; denn sie lehrt mit zwingender Notwendigkeit, daß die ältesten Erzähler von einer Aufzeichnung der Gesetze durch Mose schlechterdings nichts wußten." „Wenn der Verlust der Tafeln schon am Sinai erfolgt sein soll, so geht daraus hervor, daß sie niemals existiert haben." Und zum Zwingendsten und Einleuchtendsten in Gressmanns Werk scheint mir der Nachweis zu gehören, daß die alte Überlieferung von einer schweren Sünde Israels, die Ex 32 zugrunde liegt, gar nicht am Horeb lokalisiert gewesen sein könne, daß noch Hosea von einer solchen schweren Versündigung Israels in der Wüste nichts weiß, vielmehr für ihn der Abfall zum Baal Peor Num 25 „notwendig den ersten Götzendienst des Volkes bezeichnet", und daß noch jetzt die Erzählung Ex 32 Züge aufweist, welche darauf hindeuten,

daß sie ursprünglich an den Baal Peor gebunden war. Ich bin des guten Glaubens, daß auch durch Sellins Ausführungen gegen mich die Position Wellhausens nicht erschüttert ist.

Und nun gehe ich zu dem über, was Sellin bei mir vermißt hat. Er wäre mir dankbar gewesen, wenn ich den Versuch gemacht hätte, in den jahwistischen Dekalog Ordnung zu bringen. Daß in Ex 34 ursprünglich ein Dekalog mitgeteilt war, halte ich natürlich aufrecht. Die Tradition, daß auf den beiden steinernen Tafeln zehn Worte geschrieben waren, steht den Deuteronomisten so absolut fest, daß das עשרת הדברים v. 28, ihre einzige ausdrückliche Erwähnung in vordeuteronomischer Zeit, nun und nimmer eine redaktionelle Glosse sein kann: nach Wellhausen könnte eher את דברי הברית als Glosse angesehen werden, und LXX übersetzt in der Tat einen Text, der nur את עשרת הדברים als Objekt hat. Und schon aus dem Umstande, daß nach dem gegenwärtigen Zusammenhang die Tafeln von Ex 34 das Duplikat für die zwei Tafeln mit dem Dekalog von Ex 20 sein sollen, folgt doch mit zwingender Notwendigkeit, daß noch Rj hier einen Dekalog gelesen hat. Wenn also Ex 34 mehr als zehn Gebote enthält, so müssen einige gestrichen werden. Da ergibt sich denn ganz von selbst v. 23 als überflüssig: waren die drei großen Jahresfeste einzeln geboten, so brauchte nicht noch einmal besonders geboten zu werden, daß jeder männliche Israelit dreimal im Jahre vor Jahwe erscheinen solle. Dann wird man aber weiter auch mit Wellhausens zweiter Behandlung des Problems in den Nachträgen v. 21 auszuscheiden haben. Die hier gegebene Formulierung des Sabbatgebotes ist höchst eigenartig und aus dem praktischen Leben gegriffen; sie ist zweifellos die altertümlichste von allen und berührt sich, was immerhin Beachtung verdient, sachlich mit der Motivierung des Sabbatgebotes in Dtn 5 gegen Ex 20. Aber das Gebot selbst drängt sich so störend zwischen die Festgebote ein, daß es an dieser Stelle unerträglich ist, und es will sich auch sonst nirgends passend eingliedern lassen: denn wir erkennen deutliche Spuren einer paarweisen Gruppierung der Gebote. Anderer Gott und Gußbild, Erntefest und Herbstfest, Saures beim Opfer und Fett des Opfers, Erstlinge des Landbaues und Böckchen in der Mutter Milch, ein zweifellos mit dem Ackerbau in Zusammenhang stehender abergläubischer Brauch (cf. Nestle ZAW 1913, 75f.): das sind vier offenbare Gesetzespaare. Demnach müßten wir für diesen Dekalog noch ein fünftes Gesetzespaar erwarten. Ein solches können wir aber aus dem Sabbatgebot nicht gewinnen, weil

wir ihm keinen passenden Genossen zu finden vermögen. Dagegen bietet es sich ganz von selbst in v. $_{19}^{a}$ und $_{20}^{b\alpha}$, Gebot des tierischen Erstgeburtopfers und Verbot des menschlichen. War „der kultische Dekalog" wirklich „eine knappe Zusammenstellung der Bedingungen für den Anschluß von Kanaanitern an das Volk Israel" (BUDDE), oder, wie GRESSMANN den nämlichen Gedanken formuliert, ein Dokument der „Umbildung der Jahwereligion aus der Nomaden- in eine Bauernreligion", d. h. eine Auseinandersetzung der Religion Israels mit der Religion Kanaans, so war ein ausdrückliches Verbot des Kinderopfers durchaus angebracht und dringend erfordert: v. $_{19}^{a}$, welcher die allen übrigen Geboten gemeinsame Imperativ- bzw. Prohibitivform nicht hat, lautete wohl ursprünglich כל פטר רחם תזבח לי, cf. 13 $_{15}^{b}$, das wie ein direktes Zitat dieses Gesetzespaares aussieht; auch Dtn 16 $_{2-6}$ steht זבח viermal vom Passahopfer: denn mit den hier gebotenen tierischen Erstgeburtsopfern ist natürlich Pesach gemeint, das neben den beiden anderen großen Jahresfesten nicht fehlen konnte und billig an erster Stelle steht. Damit wäre also der jahwistische Dekalog vollständig, und ich werde von dieser Beobachtung der paarweisen Gruppierung seiner Gebote aus zu dem nämlichen Ergebnis gedrängt, das als erster mein lieber Kollege STEUERNAGEL (Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes, 1896, S. 90—92) ausgesprochen hat, daß v. $_{18}$, das Mazzothgebot, gestrichen werden muß, und daß somit der Festkalender des jahwistischen Dekaloges sich mit dem deuteronomischen deckt, welcher auch nur Pesach kennt und durch die ausdrückliche Bestimmung Dtn 16 $_{7}$, daß man nach Darbringung des Passahopfers am nächsten Morgen wieder nach Hause ziehen solle, ein Mazzothfest kategorisch ausschließt, da ein solches natürlich auch nur *an der Stätte, welche Jahwe erwählen wird*, hätte gefeiert werden dürfen. Diese Übereinstimmung mit dem Deuteronomium ist entscheidend: ich möchte dadurch das Problem des jahwistischen Dekaloges für gelöst halten. Durch die so durchweg hergestellte paarweise Anordnung seiner Gebote ist allerdings „Ordnung" in ihn gebracht, und in diesem Punkt übertrifft er den Dekalog von Ex 20 entschieden. Analoga für solche paarweise Anordnung von Geboten, durch die Formel אני יהוה (אלהיכם) deutlich markiert, haben wir in Lev 19: v. $_{3}$ Eltern ehren und Sabbat halten, א' י' א'; v. $_{4}$ Nichtse und Gußbild, א' י' א'. Ja in v. $_{9-18}$ finden wir einen vollständigen derartigen Dekalog: v. $_{9-10}$ Nachlese auf Acker und Weinberg א' י' א'; v. $_{11-12}$ Diebstahl und Meineid י' א'; v. $_{13-14}$ Bedrückung des Nächsten und Verhöhnung körperlicher Ge-

brechen א׳ ל׳; v. $_{15-16}$ Unrechtes Gericht und verläumderische Anklage א׳ י׳; v. $_{17-18}$ Haß und Rachgier gegen den Nächsten א׳ י׳. Mit v. $_{18}$ verschwindet die Formel, um erst in v. $_{25\ 28\ 30\ 31\ 32\ 34\ 36}$ und $_{37}$ ganz regellos wiederzukehren. Ich behaupte natürlich nicht, daß Lev 19 $_{9-18}$ jemals einen für sich bestehenden besonderen Dekalog gebildet haben; aber eine Zusammenstellung von fünf Gesetzespaaren, die deutlich als solche charakterisiert sind, liegt doch offenkundig vor und damit ein genaues formales Analogon zu der von mir angenommenen Urgestalt des jahwistischen Dekaloges.

Die jahwistische Dekalogsperikope setzt sich also zusammen aus 19 $_{11}{}^{b}$ von וירד (sic!) an, v. $_{18}$ mit העם (LXX) anstatt ההר, 34 $_{1}{}^{a}$ bis אבנים, v. $_{2-3\ 4}$ ohne כראשונים, v. $_{5}{}^{a}$ wo natürlich יהוה Subjekt zu ויתיצב ist, v. $_{8\ 10}{}^{a\alpha *}\ _{11}{}^{a}$ Verkündigung Jahwes, daß er einen Bund mit Mose und Israel schließen wolle, und Aufforderung, sich die Bedingungen dieses Bundes zu merken, und dann die Bundesworte:

{ Du sollst keinen anderen Gott anbeten v. $_{14}{}^{a}$
{ Gegossene Götter sollst du dir nicht machen v. $_{17}$

{ Alles, was den Mutterschoß bricht, sollst du mir opfern v. $_{19}{}^{a}$
{ Aber alle deine erstgeborenen Söhne sollst du lösen v. $_{20}{}^{b\alpha}$

{ Das Wochenfest sollst du feiern
{ Und das Lesefest um die Jahreswende v. $_{22}$

{ Du sollst nicht zu Gesäuertem das Blut meines Opfers schlachten
{ Von dem Passahopfer soll nichts übrigbleiben bis zum nächsten Morgen v. $_{25}$

{ Das Beste der Erstlinge deines Landbaues sollst du darbringen
{ Du sollst das Böcklein nicht kochen in seiner Mutter Milch v. $_{26}$

Und nun v. $_{27}$ und $_{28}$ wörtlich, nur vielleicht ohne דברי הברית v. $_{28}$.

Über das Verhältnis des jahwistischen Dekaloges zu den Parallelen im Bundesbuche scheint mir die von Eerdmans im Anschluß an Baentsch aufgestellte Hypothese am glücklichsten, wonach Ex 20 $_{22-26}$ und 23 $_{14-19}$ die Horeb-debarim des E wären. Dann wäre vor allem ohne weiteres erklärt, wie der Jehovist den jahwistischen Dekalog als eine Wiederherstellung der zerschmetterten Steintafeln des E darstellen konnte. Den Dekalog von Ex 20 erkennt auch Eerdmans als „nicht zu den ursprünglichen Bestandteilen der Tradition im Exodus“ gehörend an und spricht ihm in einer besonders frappierenden Ausführung das Bilderverbot ausdrücklich ab; der Preis, um den Eerdmans die Mosaizität dieses Dekaloges erkauft, wird den meisten Verteidigern seiner Authentie zu hoch erscheinen.



Die israelitischen Trauerriten.

Von

H. J. Elhorst.



War bis vor wenigen Jahren die Mehrzahl der Alttestamentler geneigt, die meisten israelitischen Trauergebräuche als Reste ehemaliger Totenverehrung zu betrachten, so mehren sich in der letzten Zeit die Forscher, die diesen Riten — wenigstens zum größten Teile — eine andere Bedeutung beilegen. Über diese Bedeutung erteile uns das Alte Testament selbst Auskunft. Aus Num 19 15, wo gesagt wird, daß jedes offene Gefäß, das nicht auf besondere Weise — durch einen Zauber — dagegen gefeit ist, im Sterbehause tabuiert wird, gehe doch deutlich hervor, daß der Totengeist bestrebt sei, sich einen Unterschlupf zu suchen, wobei er sich im schlimmsten Falle sogar in Gefäßen festsetze. Es leuchte aber ein, daß er sich am liebsten bei Menschen einniste. Und so seien viele israelitische Trauerriten aus dem Motive zu erklären, daß man sich vor den Totengeistern zu schützen suchte. Nicht aus Totenverehrung, sondern aus dem Bestreben der Lebenden, die Verbindung mit den Toten abzuschneiden, seien die meisten israelitischen Trauergebräuche hervorgegangen. So sei die Totenklage ein wildes Geheul gewesen, mit dem man ursprünglich den Totengeist verscheuchen wollte. Zerriß man die Kleider oder beseitigte man alle Kleidung bis auf den Sack, so wollte man den Geist hindern, sich bei den Hinterbliebenen irgendwo in den Kleidern festzusetzen. Verhüllte der Trauernde das Haupt oder wenigstens einen Teil, so wollte er verhüten, daß der Totengeist durch Mund, Nase oder Ohren in ihn fuhr oder sich seiner Haare bemächtigte. Man schor sich eine Glatze und machte sich Hauteinritzungen, um sich des Geistes zu entledigen, falls dieser schon in Haar oder Blut eingedrungen war. Das Bestreuen des Hauptes mit Staub und Asche und das Gehen mit gelösten Haaren hatten den Zweck, die Hinterbliebenen zu vermummen. Das Fasten endlich wurde geübt aus Furcht, den Geist zu essen, der sich in den im Hause vorrätigen Speisen aufhalten konnte.

Sind diese Erklärungen richtig?

Wenn wir es bei der oben genannten Auslegung von Num 19 15 auch lediglich mit einer petitio principii zu tun haben, so ist die Mög-

lichkeit, daß wenigstens einige israelitische Trauergebräuche wirklich ursprünglich Abwehrmittel gegen die Totengeister waren, von vornherein kaum zu leugnen. Man hat diese Möglichkeit zwar in Abrede gestellt mit der an sich richtigen Bemerkung, daß das israelitische Altertum, wie wir es aus dem Alten Testament kennen, die Toten im allgemeinen nicht als feindliche Mächte betrachtet[1], wenn man auch glaubt, daß sie verderblich sein können. Aber auf diese einfache Weise läßt sich die Sache schwerlich entscheiden. Jede Zeit schleppt aus früheren Kulturstufen Sitten und Bräuche mit, die man sorgfältig pflegt, wenn man sie vielleicht auch verabscheuen würde, falls man ihren ursprünglichen Sinn noch kennte. Man hat dieser Tatsache auch bei der Erklärung der israelitischen Trauerriten Rechnung zu tragen und jeden Brauch für sich zu betrachten. Was stellt sich dann heraus?

Betrachten wir zunächst den Brauch, in der Trauer das Haupt zu verhüllen, der wohl aus dem Sterbehause stammen wird[2], obgleich er im Alten Testament nirgends unter den Bräuchen, die im Sterbehause geübt wurden, mitgezählt wird und nur einmal in einem Todesfall erwähnt wird[3].

Daß wir es hier mit einem ursprünglichen Schutzmittel zu tun haben, darf man schließen aus dem Umstande, daß das Verhüllen des Hauptes noch in zwei anderen Fällen vorkommt, in denen es offenbar Schutzmittel ist. In beiden Fällen geschieht es, um einem „Blicke“ zu entgehen, der gefährlich ist. Man denkt natürlich an das Verhüllen des Hauptes vor der Gottheit (Ex 3_{6}), weil kein Mensch, der Gott sieht, am Leben bleibt (Ex 33_{20}), und an den Schleier, mit dem die Braut sich vor dem Bräutigam verhüllt, weil man ursprünglich glaubte, daß sie gegeneinander den „bösen Blick“ haben[4]. Wahrscheinlich geht also

1) Man begräbt die Toten in der Nähe des Hauses und sogar darin (1 Sam 25_{1}, 1 Kön 2_{34}). Joseph küßt den Leichnam seines Vaters (Gen 50_{1}). Und bei allen Trauerriten hat das historische Israel das Gefühl, daß es sich handelt um eine Pflicht der Pietät, die man für den Toten (למת) und zu seiner Ehre zu vollbringen hat.

2) Daß wir es hier mit einem Brauche zu tun haben, der aus dem Sterbehause stammt, wäre natürlich bewiesen, wenn das עטה על שפם, das Hes 24_{17} unter den Riten, die im Sterbehause geübt wurden, genannt wird, eine verkleinerte Form dieses Brauches war. Ich weiß jedoch nicht, was עטה על שפם bedeutet, wenn auch alle Welt es zu wissen scheint.

3) 2 Sam 19_{5}, wo David sich auf die Kunde von Absaloms Tode verhüllt.

4) Vgl. hierzu Lehmann, Hochzeitsbr., Rel. in Gesch. u. Geg., III, S. 65.

auch die Sitte, sich in der Trauer zu verhüllen, auf Furcht vor einem „Blicke“ zurück. Ja, es liegt nahe, zu vermuten, daß dieser ganze Glaube an den gefährlichen Blick der Götter und Dämonen aus dem Sterbehause stammt. Hier waltet eine Macht, deren Blick Gefahr bringt. Man möchte wissen, welche Macht gemeint ist.

Zweifelhaft ist die Deutung der Haarschur als Trauerbrauch bei den Israeliten. Sie wird gedeutet als Opfer und als Mittel, um sich zu reinigen, resp. sich zu entweihen. Beide Erklärungen lassen sich verteidigen. Das Haar ist nach der Anschauung der Alten neben anderen Körperteilen Sitz des Lebensgeistes und also als Opfer begreiflich. Tatsächlich kommt das Haaropfer bei vielen Völkern[1] vor. Allgemein bekannt ist, daß Achilleus (Ilias 23 $_{140-153}$) die Haare, die er dem Flußgotte Spercheios gelobt hatte, dem toten Patroklos widmet. Das Haar kann aber auch Sitz anderer Geister sein. Das ist der Fall bei Simson, der seine geheimnisvolle Kraft verliert, sobald sein Haar abgeschnitten ist[2]. Das ist auch der Fall beim Aussätzigen (Lev 14 $_{9}$), der offenbar von einer dämonischen Macht besessen ist, weshalb zu seiner Reinigung der ganze Körper rasiert wird. Auch der Nasiräer, der wieder in den profanen Stand eintritt, hat seine Haare abzuscheren, damit er entweiht werde (Num 6 $_{18}$). Endlich werden die Leviten über ihren ganzen Leib rasiert, wenn sie geweiht werden (Num 8 $_{7}$)[3]. Wenn dasselbe Motiv auch der Haarschur als Trauerbrauch in Sterbefällen zugrunde läge, so hätte man, weil die Haarschur eben Trauerzeichen ist und am Anfang der Trauer stattfindet, wohl zu denken an eine Reinigung, die verlangt wurde von einer im Sterbehause waltenden Macht[4].

---

1) Vgl. WELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums, 2. Aufl., S. 182; WILKEN, Über das Haaropfer und einige andere Trauergebr. bei den Völkern Indonesiens, Rev. col. int., 1886 u. 1887.

2) Jdc 16 $_{20}$: והוא לֹא ידע כי יהוה סר מעלָיו.

3) Ich übergehe hier den Fall der kriegsgefangenen Frau (Dtn 21 $_{10-14}$), da nicht feststeht, daß die Zeremonien vollzogen werden müssen, weil die Frau aus einer heidnischen Umgebung in eine israelitische übergeht. Da die Frau während eines Monates Vater und Mutter beweinen soll, können es auch Trauerzeremonien sein.

4) Hiermit wäre zu vergleichen, daß die Haarschur auch in anderen Kulten verlangt wird. So finden wir die Tonsur bei den ägyptischen Priestern, bei den Priestern und Hierodulinnen des tyrischen Melkarth und vielleicht auch bei den alten israelitischen Propheten. S. HÖLSCHER, Die Propheten, S. 144 145.

Ich glaube jedoch, daß die Deutung der Haarschur als Opfer in Sterbefällen noch die wahrscheinlichste ist, wenngleich die Haarschur als Opfer sonst im Alten Testament nicht vorkommt. Zwar hat man die Haarschur des Nasiräers nach vollendetem Gelübde als Opfer gedeutet, aber hier haben wir es wohl nur mit einer Vernichtung des tabuierten Haares zu tun, die, weil das Haar heilig war, an heiliger Stätte zu geschehen hatte. Was mich bestimmt, die Trauer-Haarschur für ein ursprüngliches Opfer zu halten, ist, daß das Haar gerade wie das Blut Lebensträger ist. Daß nun die Körpereinschnitte als ein Opfer des eigenen Blutes zu deuten sind, ist kaum in Abrede zu stellen. Zunächst kommen die Hauteinritzungen auch, wie das Alte Testament[1] bezeugt, im Götterkult vor, wo sie schwerlich eine andere Erklärung gestatten, und zweitens ist mit keiner Möglichkeit zu leugnen, daß die Selbstverwundung in Sterbefällen bei vielen Völkern tatsächlich als ein Opfer des eigenen Blutes zu betrachten ist. Man ersieht das daraus, daß man als Ersatz nicht nur Tierblut, sondern sogar rote Farbstoffe opfert[2]. Wenn nun die Körpereinschnitte als ein Opfer zu betrachten sind, so wird dasselbe von der Haarschur zu gelten haben.

Mit der Erklärung, daß die Totenklage ursprünglich ein wildes Geheul gewesen sei, mit dem man den Totengeist habe verscheuchen wollen, weiß ich nichts anzufangen. Auch das wildeste Klagegeheul ist eine Klage, die niemals den Zweck gehabt haben kann, die Toten, deren Hinscheiden man beklagte, zu vertreiben. Hier kann auf keinen Fall in Frage kommen, was bei manchem stummen Brauch möglich ist, ob vielleicht ein Brauch vorliegt, der im Laufe der Zeiten seinen Sinn geändert hat; denn das Verscheuchungsgeschrei und das Klagegeheul tragen als Ausdrucksgeschrei ihre Erklärung in sich, wenn ich auch nicht meine, daß die Totenklage nach dieser Erklärung nichts zu fragen übrig läßt. Wir haben es doch nicht mit einer Klage zu tun, die nur Äußerung persönlichen Schmerzes ist, sondern mit einem Brauche, der regelmäßig geübt wird, auf dessen pünktliche Beobachtung viel ankommt, so daß er in der Regel von berufsmäßigen

1) 1 Kön 18,28. Vgl. auch Hos 7,14 (LXX): *ἐπὶ σίτῳ καὶ οἴνῳ κατετέμνοντο.*

2) Alle chthonischen Wesen sehnen sich nach Blut — Menschenblut oder Tierblut. S. Odyss. XI und vgl. besonders VON DUHN, Rot und Tot, Archiv f. Rel.-Wiss., 1906, S. 1—24, und SONNY, ib., S. 525—529, wo die Sitte, den Toten Blut (oder als Ersatz: rote Farbstoffe) zu spenden, mit reichem Material belegt wird.

Klagemännern und Klageweibern, die auch weise Frauen genannt werden (Jer 9 16), vollzogen wird. Daß hier Totenaberglauben im Spiele ist, ist deutlich. Man möchte wissen, welche Folgen die Vernachlässigung des Brauches hatte und für wen sie Folgen hatte, für den Vernachlässigenden oder für den Vernachlässigten oder für beide.

Ich komme zum Fasten, das man geübt haben soll aus Furcht, den Geist zu essen, der sich in den im Hause vorhandenen Speisen aufhalten konnte, oder — wenn man sich etwas vorsichtiger äußern will — aus Furcht vor den im Hause vorrätigen, tabuierten, mit dämonischen Kräften geladenen, höchst gefährlichen Speisen. Nun eine gewisse Scheu vor dem Essen im Sterbehause liegt hier allerdings vor. Aber die Sache ist doch komplizierter als man meint. Zunächst hat man die Behauptung, alle im Hause vorhandenen Speisen seien tabuiert, zu korrigieren. Aus Num 19 15 geht doch deutlich hervor, daß nicht nur alle Lebensmittel, die in geschlossenen Behältern aufbewahrt sind, rein bleiben, sondern auch alle Speisen in offenen Gefäßen, welche mit einer Zauberschnur versehen sind. Nur was sich in offenen Gefäßen ohne Zauberschnur vorfindet, wird tabu. Der Trauernde hat also in den meisten Fällen reine Speisen in nächster Nähe. Aber das hilft ihm während der Trauer nichts. Denn sobald er die Lebensmittel nur berührt, ja sobald die Speisen nur aus ihren Behältern zum Vorschein kommen, werden sie tabu. Des Vorteils, daß nur die Lebensmittel in offenen Gefäßen ohne Zauberschnur tabu werden, wird er erst nach der Trauerzeit teilhaftig, wenn er — in erster Linie der Bauer — nicht verpflichtet ist, alle im Hause vorrätigen Lebensmittel zu vernichten[1]. Was tut der trauernde Israelit aber während der Trauerzeit? Ißt er, wie das bei vielen Völkern während der Trauer Brauch ist, außer dem Hause und läßt er sich, weil er selbst tabu ist, von anderen füttern[2] oder enthält er sich während der Trauerzeit aller Speisen? Weder das eine noch das andere trifft in Israel zu. Man

1) Alles — auch die Gefäße äußerlich — kann man reinigen, nur die Lebensmittel nicht. Die Zauberkunst hat hier im materiellen Interesse der Leute Rat geschafft.

2) Frazer, Journ. of the anthr. inst., 1886, p. 93: "We are told, that in Samoa, while a dead body is in the house, no food is eaten under the same roof; the family have their meals outside or in another house"; und: "those who attended the deceased, are most careful not to handle food and for days were fed by others, as if they were helpless infants". Vgl. auch Jevons, An intr. to the hist. of rel., p. 70, über die Einwohner von Tahiti und Timor.

fastet über Tag und ißt Abends, sobald die Sonne untergegangen ist, und zwar jeden Abend, während der ganzen Trauerzeit, und man tut es im Sterbehause. Man sagt zwar, daß nur gegessen wurde, was von guten Freunden ins Trauerhaus getragen wurde, aber auch wenn das richtig wäre, was niemand bewiesen hat, was ist damit gewonnen? Auch das Hineingetragene wird auf einmal tabu, טמא. Der Israelit ißt während der Trauerzeit לחם טמא. Daran kann kein Hineintragen von Speisen etwas ändern und also hat das Hineintragen von Speisen mit einer Furcht vor den im Hause vorhandenen Speisen nichts zu tun. Der Sitte Speisen ins Trauerhaus zu tragen müssen andere Motive zugrunde liegen. Hat man zu denken an eine Ehrengabe für den Toten, an Gaben für einen Leichenschmaus, zu dem die guten Freunde etwas beisteuern wollen, oder an einen Liebesdienst gegenüber den Trauernden, die ganz von der Beobachtung der Trauergebräuche eingenommen sind, oder sowohl an das eine als an das andere?

Offenbar schadete nach israelitischer Anschauung tabuierte Speise den Trauernden nicht. Waren sie gegen Gefahr gefeit durch das vorangegangene Fasten? War das Fasten nach der bekannten Anschauung von Robertson Smith "a preparation for the sacramental eating of sacred food?" Auf diese Frage kann man meiner Meinung nach nur eine bejahende Antwort geben. Man fastet in Sterbefällen nicht, weil man keine tabuierte Speise essen will; man fastet, damit man tabuierte Speise essen kann.

Auch die Erklärung, die das Gehen mit gelösten Haaren für ein Vermummungsmittel hält, halte ich für verfehlt, obgleich ich weit davon entfernt bin leugnen zu wollen, daß im Aberglauben der Völker die Vermummung vor den Toten eine Rolle spielt. M. E. jedoch hat das Gehen mit gelösten Haaren mit dem Gedanken der Vermummung nichts zu tun, wenn ich auch gern anerkenne, daß noch nichts bewiesen ist mit der bisweilen gemachten Bemerkung, es sei schwerlich einzusehen, wie der Gedanke entstehen konnte, daß zu einer Vermummung vor Toten, mit denen man im Leben täglich verkehrt hatte, ein Gehen mit gelösten Haaren tauglich war. Denn das Gehen mit gelösten Haaren braucht nur eins von vielen Vermummungsmitteln gewesen zu sein, die in Verbindung miteinander vorkamen, wie ja auch das Bestreuen des Hauptes mit Staub und Asche und das Verhüllen des Hauptes von vielen zu den Vermummungsmitteln gerechnet werden. Bemerkenswert aber ist, daß von dem Lösen des Haares noch bei zwei Gelegenheiten die Rede ist, bei denen man mit keiner Möglich-

keit annehmen kann, daß Vermummung beabsichtigt ist. Bekanntlich hat der Aussätzige (Lev 13_{45}) mit gelösten Haaren zu gehen und werden die Haare der des Ehebruchs verdächtigen Frau (Num 5_{18}) gelöst. Daß in diesen Fällen der Brauch ganz zum einfachen Trauerbrauch herabgesunken sein sollte, wie man gewöhnlich annimmt, ist kaum zu glauben. Wir haben es hier mit zwei speziellen Gelegenheiten zu tun und als einfacher Trauerbrauch kommt der Brauch nie im Alten Testament vor[1].

Der Brauch, mit gelösten Haaren zu gehen, gehört in dieselbe Kategorie wie das Gehen in zerrissenem Kleide, im Sack und mit entblößten Füßen. Man hat das nur übersehen können, weil man die Bedeutung des Zeitworts פרע verkannte. Man übersetzt dieses Zeitwort gewöhnlich mit das Haar wachsen lassen, aber aus Num 5_{18} geht deutlich hervor, daß פרע diese Bedeutung nicht haben kann. Die Sitte, mit gelöstem Haar zu gehen, ist gleichbedeutend mit dem von Hesekiel (24_{17}) erwähnten Brauch, während der Trauer das Kopftuch abzulegen, das sonst das Haar zusammenhielt und verbarg. Man geht in der Trauer möglichst nackt: in alter Zeit nur im Sack — vielleicht noch früher sogar ohne Sack. Oberkörper, Haupt und Füße sind entblößt. Das Zerreißen der Kleider ist nur eine gemilderte Form dieses Brauches, der Riß im Kleide zeigt aber noch, daß eigentlich der Oberkörper entblößt sein sollte.

Man erklärt nun diese ganze Nacktheit aus einem prophylaktischen Motive und meint, der nackte Körper biete den Totengeistern keinen Unterschlupf. Offenbar spielen jetzt weder die Haupt- noch die übrigen Körperhaare, in denen sich, wie wir bei der Erklärung der Haarschur hörten, die Totengeister gerne festsetzen, eine Rolle. Das Gesetz weiß es besser. Der Leib kann gerade so wohl wie die Kleidung tabuiert werden und das Kontagium durchdringt bisweilen die Kleider, so daß nicht nur die Kleidung, sondern auch der Leib gewaschen werden muß. Oft aber genügt ein Waschen der Kleider, was voraussetzt, daß in vielen Fällen die Kleider den Leib schützen. Das war auch von vornherein zu erwarten. Kleider sind Schutzmittel. Aus dem Umstande, daß diese Schutzmittel natürlich selbst tabuiert werden, darf

1) Die Sache würde noch deutlicher sein, wenn es feststände, daß das Gehen mit gelösten Haaren auch alter israelitischer Kriegsbrauch war. Dabei wäre weder an Vermummung noch an einen Trauerbrauch zu denken. Wenn ich aber auch glaube, daß Jdc 5_{2} sich wirklich auf das Gehen mit gelösten Haaren im Kriege bezieht, so gebe ich doch zu, daß die Stelle zu dunkel ist, um sie für eine Beweisführung zu verwenden.

man nicht schließen, daß es in einer tabuierenden Umgebung gefährlich ist, gekleidet zu gehen.

Natürlich können die Kleider unter Umständen gefährlich werden. Wenn man plötzlich in eine „heilige“ Umgebung versetzt wird und keine Gelegenheit hat, seine vielleicht schon aus anderem Grunde tabuierten Kleider zu wechseln, so kann es am Platze sein, seine Kleider auszuziehen, weil der Leib „rein“ ist. Aber auch hieraus geht wieder hervor, daß die Kleider Schutzmittel sind. Sie haben den Leib geschützt, obgleich sie selbst vielleicht tabuiert sind.

Haben wir hier die Erklärung des Nacktgehens in der Trauer? Wirft man plötzlich seine Kleider ab, weil das Haus auf einmal „heilig“ geworden ist und die Kleider, mit denen man bekleidet ist, vielleicht schon aus anderem Grunde tabuiert sind? Es ist möglich. Ich kann aber die Vermutung nicht zurückhalten, daß der Brauch, in der Trauer nackt zu gehen, einen speziellen Grund hat und Licht empfängt von der Vorstellung, der wir z. B. in dem Gedichte der Höllenfahrt der Istar begegnen, daß man die Unterwelt nur nackt betreten darf, weshalb auch auf der bekannten Geierstele[1] die Toten nackt begraben werden. Diese Vorstellung fehlt im Alten Testamente keineswegs. Wenigstens finden wir einen Nachklang dieser Vorstellung in dem bekannten Worte Hiobs (1 21): ערם יצאתי מבטן אמי וערם אשוב שמה. Darf man daraus schließen, daß die Sitte, die Toten nackend zu begraben auch in Israel — wenigstens unter einem der Völker, aus denen Israel hervorgegangen ist — vorkam? Und ging damit die Sitte zusammen, während der Trauer nackend oder fast nackend zu gehen, weil das Sterbehaus ein Tempel des Todes ist, in dem man die Gesetze des Todes zu ehren hat?

Man darf gegen diese Vermutung nicht einwenden, daß nach 1 Sam 28, wo Samuel dem Saul im מעיל erscheint, die Toten in den Kleidern, mit denen sie bei ihrem Leben bekleidet waren, begraben wurden. Denn auch wenn das in der Zeit, in der 1 Sam 28 geschrieben ist, allgemeine Sitte gewesen wäre, so würde daraus nicht folgen, daß es von jeher überall in Palästina Sitte gewesen ist. Es wäre sehr wohl möglich, daß die Trauergebräuche nach alter Weise weiter geübt wurden, während an die Stelle der dazu gehörenden Bestattungsgebräuche andere traten. Die Geschichte der Riten weist wiederholt solche Anomalien auf. Ich bin indessen nicht überzeugt, daß es je-

1) Jastrow, Bildermappe z. Rel. Bab. u. Ass., Abb. 72a.

mals in Israel allgemeine Sitte gewesen ist, die Toten in ihren gewöhnlichen Kleidern zu begraben. Die schon zitierte Hiobstelle und die spätere jüdische Sitte, die Toten nur in Leinwand zu wickeln, sprechen nicht dafür. Ja, ich bin nicht einmal dessen sicher, daß 1 Sam 28 wirklich Samuels Bestattung im מעיל voraussetzt. Daß man sich die Toten im Totenreich als mit ihren gewöhnlichen Kleidern bekleidet vorstellte, ist auch ohnehin verständlich. Zunächst doch erscheinen die Toten den Lebenden auf diese Weise im Traume und zweitens gab man den Toten allerlei Gaben mit, wozu auch wohl Kleider gehörten. Das Verbot, in die Unterwelt bekleidet zu kommen, braucht nicht in sich zu schließen, daß man auch nackt in der Unterwelt wohnt.

Daß das Sterbehaus während der Trauerzeit ein richtiger Todestempel ist, macht noch ein anderer Brauch wahrscheinlich. Wird die Sitte, sich nicht nur mit Staub zu bestreuen, sondern bisweilen sich darin zu wälzen, nicht klar, wenn man bedenkt, daß die Bewohner der Unterwelt Bewohner des Staubes sind, daß die Unterwelt mit Staub erfüllt ist, daß Staub sogar die Nahrung der Toten genannt wird? Die einzige Frage, die man in Beziehung auf den Brauch, sich in עפר und אפר zu setzen, stellen kann, ist m. E. diese: wie man das Wort אפר zu übersetzen hat. Man übersetzt es gewöhnlich mit Asche, welche bestimmte Bedeutung das Wort an einigen alttestamentlichen Stellen bekanntlich hat. Es ist aber fraglich, ob das Wort in der Zusammenstellung עפר ואפר und wenn von dem Bestreuen des Hauptes mit אפר die Rede ist, auch mit Asche zu übersetzen ist. Es ist natürlich möglich, daß statt Staub auch Asche in der Trauer verwendet wurde. Ich glaube indessen, daß אפר ursprünglich nur ein Synonym von עפר ist. Deutlich geht das nach meiner Meinung hervor aus Gen 18$_{27}$, wo Abraham sagt, daß er עפר ואפר ist.

Es gibt noch einen Brauch, der nur kultische Bedeutung haben kann. Ich meine die Reinigungszeremonie mit der Asche der roten Kuh. Daß hier ein Rest eines Sühneopfers vorliegt, das ursprünglich einer unterirdischen Macht galt, haben die Studien von Bewer[1], Von Duhn[2] und Smith[3] klar bewiesen. Rot ist die Farbe, die die Unterirdischen lieben. Und daß die ganze Handlung mit der roten Kuh, wenn sie in

1) Journ. of bibl. Literature, XXIV, p. 41—44.
2) Rot und Tot, Archiv f. Rel.-Wiss., IX, p. 1—24.
3) Journ. of bibl. Lit., XXVII, p. 153—156.

Num 19 auch unter die Oberaufsicht eines Jahwe-Priesters gestellt ist, ursprünglich mit Jahwe nichts zu tun hat, geht aus der Beschreibung noch deutlich hervor. Die Handlung geschieht nach Num 19 außerhalb des Tempels, an der Ostseite, nach dem Talmud[1] auf dem Ölberge, dem vornehmsten Begräbnisplatz von Jerusalem. Des Priesters ganze Beteiligung an der Zeremonie beschränkt sich auf ein siebenmaliges Blutsprengen in der Richtung des Tempels und auf ein Werfen von Zedernholz, Ysop und Karmesin in das Feuer, in dem die Kuh brennt. Sonst wird alles — das Verbrennen der Kuh, das Sammeln der Asche und die Besprengung mit dem Reinigungswasser — Nichtpriestern überlassen. Wie wenig die ganze Zeremonie ursprünglich mit Jahwe zu tun hat, erhellt auch daraus, daß jeder, der sich an der Zeremonie beteiligt, Waschungen vorzunehmen hat und bis zum Abend טמא wird.

Fassen wir die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung zusammen, so zeigt sich, daß die Meinung, es seien fast alle israelitischen Trauergebräuche als ursprüngliche Abwehrmittel gegen die Totengeister zu betrachten, schwerlich haltbar ist. Daraus folgt aber keineswegs, daß diejenigen Forscher im Rechte sind, die die meisten israelitischen Trauergebräuche als Reste ehemaligen Totenkultes erklären. Das Umhüllen des Hauptes — und vielleicht das עטה על שפם — mag beweisen, daß man sich fürchtet vor einer Macht, die im Sterbehause waltet; daß diese Macht der Tote ist, geht aus nichts hervor. Viel wahrscheinlicher ist, daß damit die Macht gemeint ist, die im Sterbehause gerade ihre Gewalt gezeigt hat. Und wenn aus der Tatsache, daß mit Ausnahme des Wohlverwahrten alles, was sich im Sterbehause befindet, „heilig"[2] wird, so daß man vor der „heiligen" Mahlzeit zu fasten hat, hervorgeht, daß das Sterbehaus „heilig" ist, so ist damit nicht dargetan, daß der Tote die erste Ursache dieser „Heiligkeit" ist. Vielmehr werden wir auch jetzt zu denken haben an die geheimnisvolle Macht, die den Tod hervorgerufen hat, und wird sie es sein, die alles — in erster Linie natürlich den Toten, der ihr erlegen ist — tabu macht. Sicher hätten wir an diese Macht zu denken, wenn meine Erklärung der Sitte, in Sack und Staub zu sitzen, zuträfe, aber auch wenn die von mir für möglich gehaltene Erklärung des Nacktgehens, nach der man die Kleider aus Reinheitsgründen von sich warf, die

1) Middoth 1 ,.
2) Die Begriffe קדוש und טמא sind bekanntlich relativ.

richtige sein sollte, so geht aus nichts hervor, daß diese Reinheit von dem Toten verlangt wurde.

Man kommt in dieser Angelegenheit natürlich schwerlich zu Resultaten, die völlig sicher sind. Je länger ich aber die Sache besehe, desto stärker drängt sich mir die Vermutung auf, daß die israelitischen Trauergebräuche aus zwei Gedanken zu erklären sind und zwar zunächst aus dem Gedanken der Fürsorge für den Toten und zweitens aus dem Gedanken, daß das Haus eingenommen ist von einer Macht, die man zu Nutz und Frommen sowohl der Lebenden als des Toten zu begütigen hat und deshalb verehrt. Gilt ihr ursprünglich das Opfer der Hauteinritzungen und — wenn die Deutung der Haarschur[1] als Haaropfer richtig ist — das Haaropfer? Es wäre möglich. Daß die beiden Opfer vielerorten als Totenopfer vorkommen, beweist nichts dagegen; denn die Unterirdischen werden bekanntlich überall zusammengeworfen. Dagegen gelten andere Riten deutlich dem Toten. So besonders die Totenklage und die Totenspenden. Hierbei hat man den Toten zunächst als ein Wesen zu betrachten, das die Hilfe der Lebenden braucht, ihrer Pflege und ihrer Fürsorge bedarf. Es gilt, ihm das Leben in der Unterwelt erträglich zu machen, ihm einen guten Empfang in der Unterwelt zu bereiten, die Unterirdischen günstig für ihn zu stimmen. Deshalb kommen berufsmäßige Klagemänner und weise Frauen, um die Trauerzeremonien zu überwachen. Sie wissen, was nötig ist, nicht nur um Schaden von den Lebenden abzuwenden, sondern auch um dem Toten den Eintritt in die Unterwelt leicht zu machen. Sie kennen das richtige Klagelied, das zwar um des Toten willen, aber mit Rücksicht auf die Unterirdischen gesungen wird. Denn das Los der Toten in der Unterwelt ist, wie auch aus dem Gilgamesch-Epos[2] hervorgeht, keineswegs unterschiedslos. Es ist nicht gleichgültig, wie man in die Unterwelt fährt — geehrt oder mit Schande. Wie traurige Umstände, unter denen man stirbt, ihre Schatten noch auf das Leben in der Unterwelt hinüberwerfen, so wird es als ein Glück empfunden, geehrt in die Scheol zu fahren, und ist es etwas Schreckliches, was Jojakim gedroht wird, wenn es heißt, daß die Totenklage הוי אדון nicht über ihn erhoben werden wird[3].

1) Daß die Riten nicht überall dieselben waren, geht daraus hervor, daß die Haarschur nicht mit dem Brauche, mit gelösten Haaren zu gehen, zusammengegangen sein kann.

2) Tafel XII, Z. 151—158.

3) Jer 22 18.

Das braucht nun keineswegs auszuschließen, daß in Israel Totenkult geübt wurde. Im Gegenteil: die ängstliche Sorge, mit der man die Toten pflegte und ehrte, zeugt ohne Zweifel hierfür, daß Vernachlässigung dieser Fürsorge nach dem Glauben der Israeliten geahndet wurde. Aber zunächst haben sowohl Tote als Lebende es mit anderen Mächten zu tun. Das Sterbehaus ist ein Tempel des Todes.

Ist dem so, dann läßt sich erklären, warum der Aussätzige mit gelösten Haaren zu gehen hat, die Kleider zerreißen muß und das עטה על שפם zu beobachten hat. Ist doch der Aussatz der Erstgeborene des Todes[1]. Auch daß die des Ehebruchs verdächtige Frau die Haare zu lösen hat, hat wohl seinen Grund hierin, daß sie in dem Verdacht eines Todesverbrechens steht. Und wenn es richtig ist, daß auch der Krieger mit gelösten Haaren in den Krieg ging, so tat er es wohl, damit die Todesmächte ihm gnädig seien.

Wie dem sei, schwerlich ist zu leugnen, daß man in der israelitischen Religionsgeschichte der Möglichkeit viel zu wenig Rechnung trägt, daß im Glauben der alt-israelitischen und vor-israelitischen Bevölkerung Palästinas die unterirdischen Götter und Dämonen eine bedeutende Rolle gespielt haben. Die Ausführung dieses Gedankens hoffe ich, weil ich sonst zu viel Raum beanspruchen würde, an anderem Orte zu geben.

1) Hiob 18 $_{13}$.

Die Determination im Semitischen.

Von

Wilhelm Frankenberg.



Die hebräischen Ausdrücke *malka, hammalka* einerseits, *malkat šba* anderseits erklärt die herrschende Anschauung auf rein mechanische Weise. In *malka* oder *hammalka* wäre das ursprüngliche Zeichen des Feminins, das endende *t*, geschwunden, zunächst vielleicht nur in der Pause, dann aber auch im Kontexte; in dem strafferen Gefüge des sogenannten status constructus dagegen wäre es geschützt und deshalb erhalten geblieben. Wir wollen die prinzipielle Frage, ob eine solche rein mechanische Anwendung von Lautgesetzen zur Erklärung der sprachlichen Erscheinungen genügt oder überhaupt in solchen wichtigen Fällen anzunehmen erlaubt ist, hier nicht berühren; wir sind aber in dem vorliegenden Falle m. E. noch sehr wohl imstande zu zeigen, daß *malka* und *malkat* ursprünglich durchaus nicht gleichwertig sind. Ich muß mich hier begnügen, auf die in der Schrift „Organismus der semit. Wortbildung" Beiheft 26 der ZAW S. 85—88 angeführten Tatsachen zu verweisen, aus denen hervorgehen dürfte, daß *t* als ein — geschlechtlich neutrales — starkes Mittel der Determination mit vollem Bedacht gebraucht wird, um den Geltungsbereich des Wortes zu begrenzen; dem hebr. *malka—malkat* ganz parallel sind die Verhältnisse *galu—galut, maʿmodi—maʿmodit* im Aramäischen und Syrischen. Soll in den letzteren Sprachen die Determination noch um eine Stufe gesteigert werden, so bedient man sich der Wörter *galuta* und *maʿmodita;* vgl. die Reihe *bišān* aus *bišā + n,* wie assyr. *šarrā* stat. indet. (die Frauen) regieren, jüdisches *q^ereba* oder *q^erība* als 3. pl. fem., — *bišāt* und *bišata.* Im Arabischen entsprechen die Verhältnisse *ʿaṣa—ʿaṣat fasa—fasāt* und vieles der Art; instruktiv ist auch *lilīt* im Jüdischen Dtn 32_{24} J u. s. als Singular zu *līlīn.* Aus allen diesen Beispielen geht, wie auch aus dem Verhältnis *bišan* als sog. absolutus zu *bišat,* vgl. arab. *falan* als Plural zu *falāt,* hervor, daß das in Frage stehende Suffix *t* stärker determiniert als das Suffix *n.* Wir werden gewiß nicht irre gehen, wenn wir in diesem determinierenden *t* das bekannte demonstrative *t* neben dem anderen ebenso bekannten und anerkannten *n* sehen. Je stärker die deiktische Kraft eines demonstrativen Elementes ist, desto

9*

mehr determiniert es natürlich, d. h. desto mehr verengert es den ursprünglichen Geltungskreis des Wortes, desto mehr spezialisiert es.

Ein ähnliches Verhältnis wie zwischen *malka* und *malkat* waltet ob zwischen *m^elakim* und *mal(^{e})kē*. Es ist zunächst auch hier ganz unmöglich, diese beiden Endungen auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen, aus der sie unter verschiedenen Druckwirkungen sich verschieden entwickelt hätten; die mechanische Erklärung versagt auch hier völlig. *im* enthält eine pluralische Endung *i* vermehrt um ein determinierendes *m*, das etwas schwächer ist als das bekannte *n*, vgl. weiter unten, und *ē* ist aus *aj* kontrahiert. Während nun die Endung *i* ein (relatives) Indefinitum ist, beschränkt die Endung *ē* die Geltung des betreffenden Wortes auf einen engeren Kreis. Es besteht demnach zwischen den hebräischen *m^elakim* und *malke* derselbe Unterschied wie zwischen dem (relativen) Indefinitum *bišin* und dem st. constr. *bišaj*. Diese reduzierende Wirkung der Endung *aj* tritt besonders greifbar deutlich in die Erscheinung in der Tatsache, daß das Semitische diese Endung benutzt hat, um einen Dualis zu gewinnen. Denn es ist ja wohl selbstverständlich, daß das *aj* des Dualis und des sog. stat. constr. zusammengehören; aber auch das dürfte schwerlich zu bestreiten sein, daß die beschränkende Wirkung der Endung *aj* der Ursprung ist, von dem aus die Sprache zu dem gekommen ist, was wir Dual nennen, und daß die Entwicklung nicht etwa umgekehrt gegangen ist. Bei der Eigentümlichkeit der semitischen Wortbildung, die eigentlich nur Sätze kennt, keine sogenannten Konkreta, wäre der Versuch, vom Dual aus, als dem Primären, zum Begreifen dieser Erscheinung — des begrenzten Plural im stat. constr. — zu kommen, m. E. ganz aussichtslos. Es ist zu beachten, daß die Endung *aj* als Dualendung nicht, wie im stat. constr. der Plurale, an die alte Pluralform *m^elak* (S. 62 f. der genannten Schrift), sondern bis auf ein paar fragwürdige Ausnahmen im Hebräischen stets an den Singular angehängt wird, also *qarnaim*, *raglaim*, *dir'aim* usw. gegenüber *mal^{e}ke*, *malakàj* —. Diese Endung ist, wie übrigens alle Endungen im Semitischen, ursprünglich (vgl. *i* — *m* „mascul.", *i* — *t* „fem.") gegen das Geschlecht ganz gleichgültig: sie bezeichnet lediglich einen ziemlich beschränkten Geltungskreis eines Wortes, der natürlich, je nach der Basis, wenn diese z. B. ein Singularis ist, auch als eine Erweiterung sich darstellen kann. Dies *aj* kann also auch an Wörter wie *misrot bamot* usw. angehängt werden, wenn diese Wörter im Hinblick auf folgende Bestimmungen irgendwie eingeschränkt werden sollen, z. B. im stat. constr.

vor Suffixen wie *miṣwotēka*; hier wird die Basis *miṣwot* im Hinblick auf das Pronomen durch angehängtes *aj* bestimmt und beschränkt. Die ursprünglich determinierende Wirkung der Endung *aj* geht u. a. auch noch aus den targum. Zahlen *tᵉlāte arbaʿtē* usw. hervor, vgl. Dalman, Gram. des jüd.-pal. Aramäisch S. 97f. Die Zahl zwei *šᵉnaim tᵉrēn* usw. ist ihrem Wesen nach determiniert, vgl. auch die hebr. *arbaʿ-taim* und *šibʿataim* und die neusyrischen Formen bei Nöldeke S. 151.

Es handelt sich, ehe wir weitergehen, zunächst darum, festzustellen, wie die Verbindungen wie *ʿammē haʾareṣ* von der Sprache selbst empfunden worden sind, ob insbesondere in der Erscheinung der sog. status constructus-Verbindung ein unserem Genitiv ähnliches syntaktisches Verhältnis zur Darstellung kommt. Man gibt solche Verbindungen in unseren Sprachen durch das genitivische Verhältnis wieder und meint dann zumeist wohl auch das Empfinden des Semitischen wiedergegeben zu haben; denn nach dem herkömmlichen Urteil hat ja das Semitische ursprünglich einen Genitiv, wie wir, gehabt, den dann das Hebräische notgedrungen durch die Anlehnung im stat. constr. ersetzt habe. Ob das aber der Fall ist, ist sehr fraglich, denn man hat guten Grund, daran zu zweifeln, ob das, was wir im Semitischen Genitiv und Akkusativ nennen, wirklich etwas Ähnliches ist wie das, was wir Genitiv und Akkusativ in unseren Sprachen nennen. In Verbindungen wie *ʿammē haʾareṣ* oder *ben hammelek* läßt sich die Auffassung des letzten Wortes als Genitiv leicht durchführen, schwieriger ist das schon in *maʿaseh zahab, kᵉli nᵉḥošet, baʾe šaʿar, qᵉruʿe bᵉgadim* u. ähnl. Ganz unbrauchbar ist aber unser Genitivbegriff zum Verständnis solcher Erscheinungen wie *ereṣ zabat ḥalab udᵉbaš, dᵉme ḥinnam, nᵉqi kappaim, simḥat baqqaṣir, ḥose bo, bᵉjad-tišlaḥ,* oder solcher Reihen wie *ešet baʿlat ob, bᵉtulat bat ṣion* usw., vgl. im Syrischen *mᵉḥappᵉtaj lᵉʿamhon, metkattᵉšaj bḥailhon, maulᵉdaj men majja, majᵉtaj qallilait* usw. Man mag in solchen sehr zahlreichen Fällen den Genitivbegriff nach irgendeiner unserer Sprachen noch so weit fassen, man kommt bei ihnen doch nicht ohne die größten Künsteleien aus.

Noch von einer anderen Beobachtung aus ergibt sich die Unmöglichkeit jener naiven Übertragung unseres Genitivbegriffes in das Semitische. Die rein äußerliche Auffassung des sog. hireq compaginis in Verbindungen wie *malki ṣedeq, ʿabdiel, gabriel, ḥanni baʿal, rabbati ʿam, r. baggojim* u. a. hat man mit Recht als allzu mechanisch in diesem Falle aufgegeben; aber die Erklärung dieses *i* bleibt innerhalb der herrschenden Auffassung nach wie vor unmöglich. Denn es ist doch

keine ernsthafte Erklärung, wenn man in solchen Fällen (im Hebräischen und Assyrischen) behauptet, das genitivische *i* sei seltsamerweise hier statt an das rectum (den eigentlichen Genitiv) an das regens getreten; hat das Semitische die genitivische Rektion wie wir empfunden, dann ist eine solche „Verwilderung“ des sprachlichen Empfindens undenkbar.

Aus *malkat šᵉba* oder *malkē ha·ares* im Unterschied von *malka* und *mᵉlakim* lernten wir, daß auch das regens im stat. constr. in einem gewissen Grade vorweisend determiniert ist, nicht erst durch das folgende rectum überhaupt erst determiniert wird. Das Wort *malkat* an sich ist dem Semiten schon um einen Grad determinierter als *malka*; *t* ist, wie wir wissen, ein starkes Mittel der Determination, d. h. ein ursprünglich deiktisches Element wie : *h m n*, das nach einem Wort (*mardi-t*), aber auch vor dasselbe (*t-ašmīš*, *t-hodiʿ*) gesetzt werden kann. So ist auch das fragliche *i* am regens lediglich ein hinweisendes Element, das auf die kommende genauere Bestimmung im rectum vorausweist, ganz genau parallel mit der im Syrischen (Äthiopischen) beliebten, fast notwendig gewordenen Avisierung des rectum durch die Pronomina, die ja lediglich Demonstrativa sind. Daß es ein solches deiktisches Element *i* gibt, hat man bestritten; aber die Beweise dafür sind zahlreich und durch keine Kunst aus der Welt zu bringen. *hi* = *h* + *i*, jüd. *ihu ihi iha*, *ide* = *i* + *de* (= *:ë*) *idek* (vorherg. + *k*) *ida* = *i* + *da* (hebr. *:ö*) *i* — *n* (ja) arab. *inna* (emphatisches *in*) *ijjā* = *i* + *ā* (*jat* = *i* + *a* + *t*) *jā* (Anruf), hebr. *im* und wahrscheinlich *itt-* (*i* usw.) u. a. Dies deiktische *i* kann, wie wohl zu beachten ist, wie die anderen demonstrativen Elemente auch vorgestellt werden, also *jiqṭol* (*tiqtol* usw.). — Die Wirkung eines solchen Deiktikums am Schluß eines Wortes ist eine doppelte. Einmal wird die Aufmerksamkeit auf das Wort hingerichtet und so im Zusammenhang der Rede eine Empfindung hervorgerufen, die wir durch den casus obliquus ausdrücken; zum andern wird durch die Determination der Geltungskreis des Wortes an sich beschränkt und damit die Möglichkeit der Spezialisierung des betr. Wortinhaltes gegeben. Die Anfügung eines solchen demonstrativen *i* hat also mit dem Kasus zunächst gar nichts zu tun. Es steht im Hebräischen in den genannten Zusammensetzungen zur vorläufigen Determination des regens, vgl. syr. *ʿabdeh dmalka*, und im Arabischen erkennbar zur Determination des rectum, das ja in höherem Grade (*in* = *i* + *n*) der Determination bedarf. Eine andere Wirkung des demonstrativen *i* ist die, daß es die Geltung des Wortes beschränkt. Wir nennen das demonstrative *i* dann gewöhnlich das pronom. suff.

der ersten Person. *malki* ist ursprünglich weiter nichts als eine durch das hinweisende *i* bewirkte Bestimmtheit des status absolutus. *i* hat ursprünglich so wenig etwas mit der ersten Person zu tun, wie *k* oder *t* mit der zweiten, *h* mit der dritten; welche Gründe zur Festlegung und Verteilung an die drei Personen geführt haben, ist schwer zu sagen, aber jene Tatsache selbst ist sicher. *ani* ist lediglich *an* + *i*, wie *ana* aus *a* mit *an* erweitert ist, demselben *an*, das auch in *an-tum*, *anta* erscheint und im arab. *anna* emphatisch vorliegt; so wird auch das anfangs festgestellte *aj* (in *malkē-*) nicht nur äußerlich mit dem bekannten suff. der ersten Person an Pluralen übereinstimmen. Endlich wird zu unserem deiktischen *i* auch die sog. nisbe-Endung *i* (*ijj*) gehören. Sie liegt in ihrer ursprünglichen Wirkung am deutlichsten zutage in den äthiopischen sog. Partizipien der Form *ḥarāsī nagaši*, die eine Beschränkung und Determination der entsprechenden absoluten Infinitive durch *i* bringen; dieselbe Wirkung hat sie auch an Infinitiven mit *m*- und *t*-Präfixen, *mafqari tafṣāmi* (vgl. Brockelmann, Grundriß Bd. I, S. 397). Dies *i* ist wohl wie im Arabischen auch in den anderen Sprachen ursprünglich kurz und unbetont gewesen; das geht aus dem gesprochenen *malk* = *malki* im Syrischen mit Sicherheit hervor. Das Hebräische hat auch hier wie in anderen Fällen den Ton auf die Ultima, das gefährdete, aber schwer entbehrliche Pronominalsuffix, gelegt. In syntaktischer Verwendung ist es im Hebräischen zumeist verloren gegangen; wenn es in *malkiṣedeq* usw. betont ist, wird das auf demselben Gesetz beruhen, nach dem z. B. allgemein *malkáhu* gesprochen wurde, vgl. neuarab. *k^{e}tabtílo* ich habe ihm geschrieben, *bugûlu* sie sagen, aber *bugulûlhim*.

Das Syrische drückt den Genitiv ebenfalls nur durch das deiktische *d^e* aus und, wenn das regens in der Verbindungsform steht, lediglich durch die Determination des rectum im emphaticus aus, also *b^{e}ra dmalka* oder *bar malka*; das bedeutet nicht mehr wie Sohn — der König oder der Sohn — da der König. Das genitivische Verhältnis kommt hier zum Ausdruck lediglich durch die stärkere Determination des zweiten Wortes. *d* gibt dem Worte, vor dem es steht, eine demonstrative Wirkung; in *b^{e}ra dmalka* bezeichnet es ebensowenig den Genitiv nach unseren Begriffen, wie in *ʿammeh dhan rašīʿa* u. ähnl. Beispielen. Wenn es für diese Auffassung noch eines Beweises bedürfte, so erbrächte ihn das Äthiopische mit solchen Verbindungen wie *sema saloteia lagabreka*, *qadāmiha laṭebab* (Brockelmann II, 225), vgl. arab. *faʾakuna ṣaidahumu biha liḏḏiʾbi waḏḏubʿi* (ibid.), hebr. *ben lʾišai* u. a. Wenn

man für *urḥa qaṭṭinta* im Syrischen sagen kann *urḥa dqaṭṭina*, so wird damit nicht, wie wir uns das von unserem arischen Empfinden aus klarzumachen belieben, ein Relativsatz eingeleitet, sondern das absolute *qaṭṭina* wird einfach statt durch das demonstrative Suffix *t* + *a* durch das demonstrative Präfix *d* determiniert, ganz genau wie hebr. *ha-ggᵉdola*. Ebenso steht es mit dem assyr. *ša*, das ein reines Demonstrativ ist, vgl. arab. (*ṯa*-) *ṯamma*, hebr. *še· ša-m*, *šamma* (emphatisch), syr. *tammān* und *tᵉnān*. Der semitische Genitiv ist also nichts anderes als eine durch stärkere deiktische Elemente hervorgehobene nähere Bestimmung zu einem vorhergehenden Worte, das durch eine schwächere Determination auf das folgende hinweist. Der uns geläufige Begriff des Genitivs ist dem Semitischen fremd.

Wenn unsere These richtig ist, muß sie ihre Bestätigung finden in der Analyse des zweiten Kasusbegriffes, des sog. Akkusativus. Hier liegt im Sprachgebrauch soviel Beweismaterial aufgehäuft, daß dem aufmerksamen Beobachter die Einsicht in das Wesen dieses Kasus leicht wird. Als allgemein zugestanden dürfen wir annehmen, daß es unmöglich ist, die zahllosen Fälle der Verwendung des Akkusativs, wie sie z. B. das Arabische zeigt, von dem Akkusativbegriff, den wir jetzt haben, aus zu verstehen. Der Unterschied zwischen Transitiv und Intransitiv beim Verbum gibt, wie u. a. das Assyrische zeigt, kein Kriterium her zum Verständnis dieses Begriffes im Semitischen; man darf, um ihn in seiner semitischen Eigenart zu erfassen, nicht von den Fällen ausgehen, wo er scheinbar mit unserem Sprachgebrauch übereinstimmt — ein methodischer Grundsatz, der ja selbstverständlich ist für den, der sich nicht naiver Selbsttäuschung aussetzen will —, sondern gerade von denen, in denen die Eigenart des Semitischen sich charakteristisch ausprägt. Aus den anerkannten Resten des Akkusativs im Hebräischen hat man bereits richtig geschlossen, daß er die Richtung auf etwas hin bezeichne; doch ist dies Moment, mit dem man z. B. beim hebr. *bannegba* oder gar *mibbabela*, vgl. auch Jer 1 13 Jud 21 19 (*miṣṣᵉfona*) u. a., nicht auskommt, erst ein sekundäres, die ursprüngliche Bedeutung des den Akkusativ bezeichnenden *a*-Suffixes ist auch hier eine rein deiktische. Diese Auffassung des *a* läßt allein die arabischen Ausdrücke verstehen wie *ja ṭāliʿa lǵabala* im Anruf, vgl. im Assyrischen den Vokativ *bel-a-ma* = *bel* + *a* + dem deiktischen *ma*, Delitzsch, Grammatik S. 208, hebr. (*hošiʿa*) *hammelek* u. s., *elasada*, *elʿaduwwa*, *haka ṣṣaifa*, *dunaka zaidan*, *famā anta warrumḥa* (Brockelmann II, S. 8), *ja ṭula jaumi*, *ma aḥsana zaidan* usw. Deut-

lich sind auch solche Beispiele wie *inna llāha — qadīr, ḥukia anna malikan* — mit dem Akkusativ nach dem deiktischen *inna* oder *anna,* vgl. auch *inna bilšiʿb — laqatīlan* (Caspari-Müller § 201). Beweisend für das Wesen des semitischen Akkusativs ist auch die Tatsache, daß in den Sprachen, die das Suffix *a* mehr oder weniger verloren haben, der Akkusativbegriff durch hinweisende Partikeln wiedergegeben wird. Man vergleiche die hebräischen Ausdrücke mit ihren folgenden arabischen Wiedergaben: Gen 1$_{15}$ *whaju lim·orot — watakuna anwaran* Gen 2$_{7}$ *wajjhi lenefeš ḥajja — faṣara nafsan ḥ.* Gen 2$_{24}$ *whaju lbasar eḥad — jakun. ǧasdan waḥ.* Gen 17$_{4}$ *hajita l·ab — tak. aban* Gen 32$_{11}$ *hajiti lišne maḥanot — ṣirtu ǧaišaini* Gen 12$_{2}$ *eʿeska lgoi gadol — aǧʿalak ummatan ʿa.* Jes 1$_{22\ 31}$ Jes 4$_{2}$ *jihjeh . . . liṣbi ulkabod — bahā·an wamaǧdan* Jes 5$_{9}$ *samim ḥošek l·or* usw. — *elǧaʿilina elϑulama nuran* usw. Jes 8$_{14\ 18}$ Jer 37$_{15}$ Job 32$_{4}$ *z^eqenim hemma mimmenni l^ejamim — akϑar ajjaman.* Solche Beispiele beweisen mit aller Deutlichkeit, daß der semitische Begriff des Akkusativs lediglich durch demonstrative Elemente nahegebracht wird, daß also auch das den Akkusativ bezeichnende Suffix *a* nichts anderes ist als ein demonstratives Element. Man darf die Beweiskraft jener Parallelen nicht dadurch lahmlegen wollen, daß man sagt, weil dem Hebräischen der Akkusativ verloren gegangen ist, muß es eben zu solchen Umschreibungen seine Hilfe nehmen; diese sind eben nur in solcher Art möglich bei der völligen Gleichheit des sprachlichen Empfindens. Übrigens bietet uns aber das Arabische (wie auch das Hebräische in solchen Wechseln wie *beta — lbet* u. a.) selbst genug, freilich unbenutzte, Materialien zum Verständnis des Akkusativs. In dieser Sprache kann man z. B. für *qala đalika ikrāman lahu* sagen *qala đalika lijukrimahu,* d. h. der „Akkusativ" *ikrāman* kann durch das mit dem deiktischen *l* eingeleitete sog. Imperfekt ersetzt werden. Umgekehrt kann man statt *ijjaka wa·an taštagila bihađa lǧadali* bilden *ijjaka walištigala bihađa lǧadali*; man kann sagen *haraba ẖaufan* und *h. liẖaufihi, nazala ʿala lmadinati muḥāṣiran laha* und *nazala ʿalaiha lijuḥāsiraha, ǧa·ani ṭaliban adaban* und *ǧ. lijaṭluba ad.* So können für die Akkusative des Grundes oder der Absicht — das arme demonstrative Sprachmittel muß beides wiedergeben — Sätze (Infinitive und Imperfekte), die mit den Demonstrativen *li, an* (*anna*) *kaj likaj* u. a. eingeleitet sind, eintreten; denn diese sog. Konjunktionen sind natürlich, wie jene Präpositionen, nichts anderes wie demonstrative Elemente, und die betr. semitischen Konstruktionen in den Nebensätzen sind nur zu verstehen, wenn man sich das immer

vergegenwärtigt. Auf die interessante Tatsache, daß in solchen Nebensätzen nach den deiktischen Partikeln *li an kaj* u. a. der sog. Subjunktiv des Imperfekts mit demselben demonstrativen *a*, das uns hier beschäftigt, steht, können wir hier nur im Vorübergehen hinweisen. Diese Erscheinung, die z. B. ebenso im Assyrischen auftritt, beruht auf einem mit dem hier besprochenen eng zusammenhängenden gemeinsemitischen Gesetze, das seine Erklärung lediglich in der oben festgestellten Beobachtung findet: auch hier sinkt wieder vor unseren Augen eine der Schranken, die die zünftige Grammatik zwischen Nomen und Verbum aufgerichtet hat. Im Semitischen gibt es keine besonderen Formen für den Ausdruck des Wunsches, des Begehrens; doch ist es leicht verständlich, daß Ausdrücke des Affektes gern ein solch deiktisches Element als sinnliches Substrat annehmen. So sind — ohne Unterschied — die nominalen und verbalen Ausdrücke zu erklären: arab. *ahlan wsahlan!*, *ṣabran!*, *bu'dan! hanran! jaqtulan* (*na*) usw., hebr. *ḥalila! 'ezrata! ešmá'a! 'attah* u. a., vgl. auch die emphatischen *halúmma* (arab.) *šamma* (hebr.) *hinne, elle inna anna* usw.

Die wesentliche Gleichheit des semitischen Akkusativs und des Genitivs, zwischen denen nur ein gradueller Unterschied ihrer hinweisenden Potenz besteht, geht auch aus der folgenden Beobachtung hervor. Während im Hebräischen und Assyrischen *i* als hinweisender Avis beim Nomen dient, wird im Äthiopischen das demonstrative *a* zu demselben Zwecke gebraucht, vgl. *gora-bet*. Gemeinsemitisch scheint dagegen der Gebrauch des *a* als Vorweis auf ein kommendes Pronomen zu sein, vgl. *malka-hu*, *malka-hem*. Wollte man die in *gora-bet* vorliegende Erscheinung so erklären, daß das Äthiopische in der Verbindung des status constr. das regens in den Akkusativ setzt, so wäre eine solche Erklärung sinnlos. Ebensowenig ist das syrische *malka* = *mal(i)k* + *a* der Akkusativ, sondern nichts weiter wie die demonstrative Form, die gegen die Frage des Kasus ganz gleichgültig ist; vgl. den Gebrauch des *la* als Determination im Tigre (Brockelmann I, 470). Im biblischen Hebräisch wird der determinierte Akkusativ zumeist durch die vorgesetzte Partikel *ot* äußerlich gekennzeichnet. Dies *ot* ist wahrscheinlich ein demonstratives Element aus *a* + *t*, vgl. arabisches *ijja* = *i* + *a*, jüdisches *jat*, mit und ohne das deiktische *t*; im Assyrischen vgl. *šu-át-u*, das bezeichnenderweise als casus obliquus zu *-šu* dieser, jener gilt. Also im Grunde ist *ot* gleich *at* nichts anderes wie der Akkusativ *a* + *t* als Präformativ; dieselben Elemente wie *ijja*, *jat* zeigt das anrufende *ja* im Arabischen. Dies *ot* wird nun, darauf kommt

es uns hier an, im späteren Hebräisch und im Jüdischen ganz gewöhnlich gebraucht, um irgendein Wort, auch das Subjekt, hervorzuheben. Dieser Brauch beruht nicht auf einer nirgends zu konstatierenden Verwechslung des Akkusativs und des Nominativs, sondern ist ganz gerade so wie *malka* im Syrischen und *lamamba ʿaštar* im Tigre (Brockelmann I, 470) auf die lediglich demonstrative Wirkung der Elemente *ot a* und *la* zurückzuführen. Die Parallele zwischen diesen drei Erscheinungen, die uns scheinbar ursprüngliche Akkusative als Nominative zeigen, ist eine durchaus vollkommene und beweiskräftige.

Es kann nach diesen Beobachtungen und nach der ganzen Art der semitischen Sprachmittel m. E. keinem Zweifel unterliegen, daß der Akkusativ lediglich eine durch das demonstrative *a* bestimmte Form ist. Dieser Befund ist auch für den Genitiv entscheidend. Wir sind also berechtigt, die Endungen *i* und *a* dieser Kasus, natürlich auch die gedehnten plural. *ī* und *ā* (*ō*), als ursprünglich demonstrative Bestimmungen anzusehen. Eine gründliche Vergleichung der casus obliqui mit den sogenannten Nominativen würde für alle semitischen Sprachen vom Äthiopischen bis zum Assyrischen und vom Arabischen bis zum Syrischen als durchgehende Tatsache erbringen, daß die obliqui durch deiktische Mittel überall stärker determiniert sind gegenüber den Nominativen.

Die Auffassung der in Frage stehenden Endungen *i* und *a* als hinweisender Elemente ist um so mehr begründet, als diese beiden Vokale bei der Bildung der Demonstrative in allen semitischen Sprachen die größte Rolle spielen. *ă* arab. = hebr. *hă* (fragendes Deikt.) *an* = *a* + *n* in *an* + *i* *an* + *ta*, assyr. *ana annū*, arab. *anna*, *am* arab. = *a* + *m*, assyr. *ammū* jener (: *annū* dieser wie *tammān* : t^{e}*nān* im Syr.). *ī* (und *aj*) im Arab. = *īn* jüdisch, = ja *in inna* = *i* + *n*, hebr. *im* = *i* + *m* *hi* = *h* + *i*, *ihu ihi* usw. *hā han* (*hon*) *hāna* aram. (*h* + *a*) + *n* (die übliche Erklärung dieser und ähnlicher Formen aus *ha-d*^{e}*-na*, *mān* = *ma-d*^{e}*-na* ist unbegründet). *lĭ* = *l* + *i*, *lă* = *l* + *a*, *al* = *a* + *l*, *il* = *i* + *l*, *ilaj* = (*i* + *l*) + *aj*; auf dieselbe Form geht hebr. *élle*, aram. *ille-n* zurück; denn die temperamentvolle Verdoppelung des deiktischen Elementes im Affekt ist eine allgemeine, aber nicht beachtete Erscheinung: *anna*, *inna hinne šamma halumma* (arab.) *ajjeh hajja* (jüdisch und arab.) *hammelek* usw. (*jaqtulánna*). aram. *ellu* : hebr. *elle* = ^{a}*rū* : ^{a}*rē* u. a. *ka-ki* (zweite Person) *kō* = *k* + *ā*, *k* + *ī*, *k* + *aj* (*ket* syr.) *ken* = (*k* + *ai*) + *n*, assyr. *a* + *gā*, *agánn-u*, *hakanna*. ; (= *d*) + *a*, *zo*(*t*) *z* + *i* *z* + *aj* *den* = (*d* + *aj*) + *n*; *id* = *i* + *d* *idaj* = (*i* + *d*) + *aj* *idan*

āz = a + z. *m + a = mā* *mō* (*k*^{e}*mā*, *k*^{e}*mo + t*) *mān* = (*m + a*) + *n* (*kamon-i*) *mi* = *m + i*; *a + m*, *i + m*. *t + a*, *t + i* (*ta*, *ti* zweite Person) hebr. *et — ot* usw.

Diese Übersicht möge genügen, um zu zeigen, daß die Vokale *i* und *a* allein und in der Verbindung mit den deiktischen Konsonanten das Material abgegeben haben, aus dem das Semitische seine Demonstrative gebaut hat.

Von diesen Konsonanten haben wir *m*, *n* und *t* bereits kennen gelernt. Sie werden an die durch das hinweisende *i* und *a* erweiterten Wörter angehängt und erhöhen und modifizieren die demonstrative Kraft jener Vokale. Das herkömmliche Urteil, das ich früher auch geteilt habe, geht dahin, daß im Gegenteil das regens durch den Wegfall des *n* in der Verbindung des status constructus determiniert wird, also müßte *n* selbst indeterminieren. Gewiß, im Verhältnis zu dem mit dem stark demonstrativen Präfix *al* erweiterten Wort (*el-malika*) sind sie (*malikan* usw.) indeterminiert; aber es handelt sich im Semitischen nicht um eine Klasse indeterminierter und eine Klasse determinierter Wörter, sondern um Grade und Abstufungen der Determination, und da wird nicht zu bestreiten sein, daß das seine vollendete Determination erwartende und auf sie vorweisende *'abdi* schwächer determiniert ist als das abgeschlossene *'abdin*; *m* und (stärker) *n* sind ja aus dem Südarabischen als Artikel bekannt. Wir glauben, daß die Wörter mit *i* und *a* allein eine halbe oder schwebende Determination abgeben, die der Vollendung wartet; folgt eine solche Determination nicht, so müssen jene durch *n* abgeschlossen werden; die Wörter stehen dann in der abgeschlossenen Determination. Dies Verhältnis spiegelt sich auch in den Demonstrativen wieder, vgl. *ke* zu *ken*, *he* zu *hen*, *idaj — idan*, *ko — kan*, *ma — man*, assyr. *ša* (unselbst. Präfix) — hebr. *še-* zu hebr. *šam*, assyr. *šu — šumma* (arab. *ϑumma*), *hā — hān*, *elle — illen*, hebr. *poh* zu aram. *pon* (?) u. a. m.

Die schwebende Determination wird wohl auch durch den Akzent (vgl. das Hebräische) sich deutlich gemacht haben. *malki*, *malka* sind nicht indeterminiert, sondern stehen auf der ersten Stufe, der vorweisenden Determination; die Abstraktion *malik* ohne determinierendes Element entspräche als absolutus oder indefinitus dem Verbum. Ob die demonstrative Partikel dem Wort vor- oder nachgesetzt wird, macht keinen grundlegenden Unterschied; *m* vor dem Infinitiv Afal z. B. determiniert, d. h. beschränkt den absoluten Geltungskreis des Infinitivs. Die Beziehung auf den Ort, Zeit, Instrument und Person

(„Partizip"), die die Wörter *maqom ma'sadat* usw. tragen, ist im Effekt eine Determination.

Es ist bekannt, daß das Arabische durch die Verkürzung der Endungen *un* und *in* (*an*) die Einzahl bildet. S. 7 und sonst öfter in meiner Schrift habe ich darauf hingewiesen, daß das Semitische durch die Verkürzung der Vokale in der dort genannten Infinitivsilbe (*āl* — *īl* in *qatāl* und *qatīl*) eine Reduzierung der Gebrauchsweite des Wortes in das Singularische erreicht. Es ist klar, daß beide Erscheinungen zusammengehören, und daß sie beide auf eine Determinierung des Wortes mit der verkürzten Silbe im Verhältnis zu dem mit der langen Silbe hinauslaufen; denn jede Verengerung der pluralischen oder absoluten Geltung eines Wortes kommt bei der Art der semitischen Wortbildung einer näheren Bestimmung desselben gleich. Es empfiehlt sich deshalb, hier, wo wir von den Determinationsmitteln der Sprache reden, diese Erscheinung zu besprechen.

Es ist nicht daran zu zweifeln, daß die arabischen adjektivisch verwendeten Wörter der Form *aqtăl* nichts wesentlich anderes sind als die bekannten Plurale *aqtāl*, deren Geltungskreis durch die Verkürzung des *a* verengert und modifiziert worden ist. So wie nun dieser Pluralis = infinitivus absolutus, *aqtāl* (*aqtol*) singularisch in *aqtălu* oder dem verbalen *aqtăl* vorliegt, so geht *qatal* in der ersten Konjugation auf *qatāl*, *qatil* auf *qatīl qatul* auf *qatūl* zurück. Diese Art der Bildung liegt, wie leicht einzusehen ist, in allen Singularen der sogenannten Perfekta aller Konjugationen vor. Die assyrischen Permansive aller Konjugationen, besonders deutlich der abgeleiteten, sind ja nichts anderes wie die entsprechenden Infinitive; diese Beobachtung vom Assyrischen aus genügt allein schon vollkommen, um Wesen und Wert des semitischen Perfekts richtig aufzufassen. Sie erklärt uns nicht nur die Herkunft der sogenannten Perfekta, sondern zeigt uns auch mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, daß die Sätze *qatal qattal aqtal* keine Spur von einem Pronomen als Subjekt enthalten, überhaupt die semitische Konjugation auf ganz anderer Grundlage aufgebaut ist, als die der uns geläufigen Sprachen. *qatal* ist nichts anderes als ein reduziertes, infinitivisches, also unpersönliches *qatāl*. Der Unterschied der Pronomina kommt in dem semitischen Perfekt nur sekundär zum Ausdruck. *qatal* — *ta* ist nichts wesentlich anderes als *qatal hammelek* = (ein) *qatal* (ist) der König; also ist das semitische Perfekt in den zweiten und ersten Personen der status indeterminatus + Pronomen der zweiten und ersten Person wie im Assyrischen. Wir sehen hier,

daß die ursprünglichen Gebilde des Semitischen nomina sind, insofern sie für das personale ganz gleichgültig sind, verba aber ihrer Substanz nach. Der alte, ziemlich zwecklose Streit, ob die nomina älter sind oder die verba, ist bei dieser Erkenntnis auf ein Gebiet zurückgeführt, wo er überhaupt sein Interesse verliert.

Wenn man auch zugeben möchte, daß die Bildungen *qatāl — qatal*, *qattāl — qattal* usw. in einem Verhältnis zueinander stehen, das wir etwa mit Pluralis und Singularis wiedergeben können, so scheint doch der hier vorgetragenen Anschauung das Verhältnis der jetzt herrschenden dritten Pluralis *qatalu* zu dem Singularis *qatal* zu widersprechen. Wollen wir dies Verhältnis verstehen, so müssen wir auf die entsprechenden Bildungen bei den sog. tert. *h*, den offenen Wurzeln, achtgeben. Der gemeinsemitische Infinitiv der Formen *ʿalā galā ḥazā* erscheint im Arabischen als *galáu*, *ramáu*, so auch im Syr., aram. *ḥ*^{a}*zo*, hebr. *galo* — *galu*; der Singularis derselben lautet jener Regel gemäß mit Verkürzung *gala* (*ḥaza*) *ʿala* usw. Das lange wahrscheinlich betonte *ā* jener Infinitive ist bereits im Ursemitischen diphthongisiert worden, was ja bekanntlich schon im Arabischen nicht selten ist. Daß der Infinitiv *galo*, die dritte Pluralis *galu* und der absolutus *galu* wesentlich eine Form und einen Inhalt haben, wird dem einleuchten, der sich von der vergeblichen Suche nach einem Personale der dritten Person in *galu* freigemacht hat. Hebr. *galu ʿamme haʾareṣ* ist wesentlich dasselbe wie die sog. Nominalsätze *emet haddabar*, *ʿel haggal hazze*, *aḥim anaḥnu*. Der Ton ruht auf dem *a*-Laut, also *g*^{e}*láu ramáu*, rückt aber nach gemeinsemitischer Regel vor Bestimmungen auf das *u*, das dadurch aus einem Nebenlaut zum Hauptlaut wird: *g*^{e}*laún*(*i*); daraus erklärt sich die Betonung in syr. *q*^{e}*tál*(*u*), hebr. i. P. *qatálu* gegen die Formen *q*^{e}*talúni* usw., die im stat. constructus stehen. Das Arabische macht diese *ʿaláu* usw. zum Nomen durch Anhängung des determinierenden *n*: also *ʿalaun* usw., indem das ursprüngliche lange *a* den Ton erhält, wie im stat. absolutus, und *a* bleibt, und das *u* nur als Nebenlaut erscheint. Ebenso sind im Hebräischen die Wörter *gaʾon hamon ḥaron* usw. lediglich absolute Infinitive, die durch das (schwächer als *l* determinierende) *n* zum Nomen erhoben sind; Formen wie *ga*^{a}*wa* gehen zurück auf denselben Infinitiv *gaʾáu* (*gaʾo* oder *gaʾu*) + *a*. Den Diphthong *au — o* halte ich im Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht für älter als das hebräische *u*. Man wird die Ansicht, daß die Trübung des langen *a* unter gewissen Umständen zu *au — o — u* spezifisch hebräisch oder nordsemitisch sei, aufgeben müssen; das Assyrische

zeigt bereits, wie ja wohl allgemein anerkannt ist, im weitesten Maße diesen Übergang, der begreiflicherweise dann von der Sprache als ein neues Mittel der Bereicherung bewußt angewandt worden ist. Soll jenes absolute *galu* determiniert werden, so wird ihm das bekannte für das Geschlecht gleichgültige stark demonstrative Element *t* angehängt: *galu-t* ein (durch das folgende Wort) determiniertes *galu*. Der greifbare Beweis für den hier skizzierten Zusammenhang liegt in den assyrischen Reihen: (*marūša*) *ṣiḫḫirū*, stat. indeterminatus, oder absolutus, — *ṣiḫḫirū-t*, stat. constructus des folgenden adjektivisch gebrauchten Wortes, — *ṣiḫḫirūtum*, status determinatus zum vorherg.; oder *ālikū*, absolut. dritte Plur. von *ālik*, dem als Partizip verwandten *po'el*, *āliku idišu*, — *ālikūt maḫri* meine Vorgänger = *hōlᵉkē lefanai* — *ālikūti* emphaticus etwa = *hahōlᵉkim*. Das auf *ā* zurückgehende *āū* (*o*, *u*) jener tert. *h* wie *galau*, resp. der zutage tretende *u*-Laut, ist dann bei den sog. starken Verben einfach an die letzte Silbe angehängt worden und der ältere Plural *qatōl* (*qatūl*) im Hebräischen ist dadurch zu anderen Verwendungen in der sich entfaltenden Sprache frei geworden. Es ist ja bekannt, daß tatsächlich noch der infin. absolutus im Hebräischen Dienste verrichtet, die an seine alte pluralische Bedeutung erinnern, vgl. z. B. Hos 4 2; wenn er zur „Verstärkung" des verb. finit. dient, so beweist er auch darin sein Wesen als Pluralis im semitischen Begriff des Wortes.

Auf diesen im verbalen Gebrauch auftretenden *u*-Laut, der sich wahrscheinlich in Formen wie *galáu* aus *galā* gebildet hat, vgl. *jaqtulū*, singul. *jaqtulŭ*, geht nun — darüber kann kaum ein Zweifel bestehen — das arabische und assyrische *u* + *n* oder *u* + *m* zurück. Durch das determinierende *n* wird der Infinitiv reduziert und in die Klasse, die wir nomina nennen, eingestellt. Denn den eigentlichen Unterschied zwischen verbale und nominale schafft die Determination: sie verengt den schrankenlosen Verbalbegriff und legt das Wort fest für eine besondere Erscheinung, ein bestimmtes Ding. Das Verbum, insbesondere das Perfekt, ist in jedem Satze das Absolute, der status indeterminatus. Beweisend für diese Entwicklung aus dem Absoluten (Verbalen) zu dem Determinierten (Nominalen) sind außer dem Assyrischen, wo das Verhältnis greifbar ist, im Aramäischen Erscheinungen wie folgende. Gen 41 53 Onk.: *ušᵉlīmā šᵉbaᶜ šene sibᶜa*. Num 27 1 *uqᵉribā bᵉnat s*. Das Syrische hängt an diese Formen ein schwach determinierendes *n* an, und diese *bišān qarriban* usw. gelten dann als stat. absolut. der betr. „Adjektive" gegen die stärker determinierten *bišāt* und weiter *bišāta*.

Nach demselben Grundsatze verteilt die Sprache die beiden Endungen *i* und *ē*: *ī* oder *īn* gilt nach grammatischem Sprachgebrauch als Endung des prädikativ gebrauchten Adjektivs, das stärker determinierende *ē* als Endung des attributiv gebrauchten.

Es hat sich uns also ergeben, daß Determination und Indetermination nicht absolute, sondern relative Größen sind, die eine ganze Stufenfolge bilden. Die Determination wird außer durch Verkürzung des Infinitivvokals (*qatāl* — *qatăl* usw.) und die besonders im Hebräischen fein ausgestaltete Betonung hauptsächlich durch deiktische Elemente vokalischer (*i* — *ă*, *i* — *ā*(*o*)) und konsonantischer (*m n t* und die Pronomina) Natur von verschiedener Kraft ausgedrückt. Die Entwicklung besteht darin, daß durch w e c h s e l n d e und durch b l e i b e n d e Determination die Mittel zur Wiedergabe syntaktischer Verhältnisse (Kasus) und, außerhalb des Satzganzen, zur Bereicherung des nominalen Gebietes gegeben werden, und der Unterschied zwischen Verbalem und Nominalem vertieft wird. Neben den alten Determinanten hat das Arabische (und Assyrische) noch das auf verbalem Gebiet entstandene *u* + *n* als schwächstes deiktisches Element übernommen.

Über die Herkunft der Bezeichnung Jahwes als König.

Von

Aug. Frhr. v. Gall.



Es kann als eine allgemein feststehende Tatsache gelten, daß die Bezeichnung Jahwes als König (מֶלֶךְ) sich in überwältigender Mehrheit in anerkannt exilischen und nachexilischen Stellen des Alten Testaments findet. Man kann also wenigstens das mit vollem Rechte sagen, daß diese Bezeichnung erst nach dem Untergang des jüdischen Staates (586) in allgemeine Geltung gekommen sein muß.

Inwieweit und in welchem Sinne schon in vorexilischer Zeit Jahwe als König angesehen wurde, und wie diese vorexilische Bezeichnung dann in ihrem ursprünglichen Sinne mitwirkte auf den Gebrauch und die starke Ausbreitung dieses Titels in nachexilischer Zeit, ist bis jetzt noch nicht untersucht worden. Diesem Mangel möchte vorstehende Untersuchung abhelfen.

In nachexilischer Zeit dürfte die Bezeichnung Jahwes als König des erhofften neuen Reiches, des sogenannten messianischen Reiches[1], die ursprüngliche sein.[2] Weil aber dieses Reich als ein universelles gedacht war, es sich nicht auf Israel und sein Land beschränkte, sondern alle Völker, die Heiden und die ganze Erde umfaßte, mußte Jahwe, der König Jakobs und Israels, auch zugleich der König der Welt sein. So finden wir diese beiden Gedanken zum ersten Male vereint bei Deuterojesaja. Jahwe, der גֹּאֵל, der sein Volk erlösen will aus der Gefangenschaft und es zum neuen Reich heimführen wird, kann sich gerade deshalb dem Volke gegenüber als מַלְכְּכֶם Jes 43$_{15}$ bezeichnen. Und in der Freudenbotschaft an Zion über den Anbruch des neuen Reiches heißt es deshalb מָלַךְ אֱלֹהָיִךְ Jes 52$_{7}$. Jahwe ist deshalb der מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל Jes 44$_{6}$, der über der Ewigkeit steht; der מֶלֶךְ יַעֲקֹב Jes 41$_{21}$, der die Heiden vor sich zwingt.

1) Ich halte die Bezeichnung dieses Reiches als „messianisches Reich" immer noch für die glücklichste, wenn ich auch weiß, daß der Messias nicht stets der Mittelpunkt des Reiches ist. Gut wäre auch „die Reich-Gottes-Hoffnung" statt „messianischer Hoffnung".

2) Siehe W. Diehl, Erklärung vom Psalm 47, Gießen 1894 S. 11 ff., und meine Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope in Num 22—24. 1900, S. 30.

Diese Auffassung von Jahwe als dem König des messianischen Reiches und gerade deshalb auch als dem König der Welt findet sich nun ganz besonders in den Psalmen. Auch hier sehen wir, wie die letztere Vorstellung die erstere voraussetzt, sich erst aus jener entwickeln konnte. Die in Betracht kommenden Stellen des Psalter sind: 5_{3} 10_{16} $24_{7\,8\,9\,10}$ 29_{10} 44_{5} $47_{3\,7}$ 48_{3} 68_{25} 74_{12} 84_{4} 89_{19} 95_{3} 98_{6} 99_{4} 145_{1} 149_{2}. Von ihnen reden 10_{16}[1] 29_{10} 44_{5} $47_{3\,7}$ 48_{3} 68_{25} 99_{4} 149_{2} zweifellos von der Heilszeit, also von Jahwe als dem König des kommenden Reiches Gottes. Aber auch 5_{3}, wo der Betende Jahwe als מַלְכִּי וֵאלֹהָי anredet, ist Jahwe der König des messianischen Reiches, wenn der Betende eben die Gemeinde ist[2], die aus der Not der Heiden gerettet zu werden hofft durch das Erscheinen ihres Gottes zum jüngsten Gericht. Gerade die Anrede מַלְכִּי kann doch nur auf eine Mehrheit gehen. Dasselbe gilt für 74_{12}: der Psalm beschäftigt sich gleichfalls mit dem Ende der Not und der Hoffnung auf Gottes Reich. Gewiß ist Ps 84 ein Pilgerlied, aber das inbrünstige Gebet des Pilgerchores v. $_{9\,10}$ geht doch sicher auf das Kommen des Reiches Gottes, weshalb v. $_{4}$ Jahwe als מַלְכִּי וֵאלֹהָי angeredet wird, denn er ist König dieses Reiches. Auch das Adventslied Ps 24_{7-10} kann, wie die Kirche es verstanden hat, auf den nach dem Weltgericht in seine heilige Stadt einziehenden König Jahwe gehen. Doch wäre eine vorexilische Abfassung und ein anderes Verständnis des Psalmes immerhin möglich, s. u. S. 153. Auch 89_{19} ist nur messianisch zu verstehen, wie schon die Gnadenverheißungen an David, auf die man sich beruft, zeigen. Und daß Jahwe ein König über alle Götter ist (95_{3}), also sein Königtum universell ist, setzt wenigstens in dieser Beziehung die Hoffnung auf Gottes Reich voraus. Und die Anrede Gottes als אֱלוֹהַי הַמֶּלֶךְ in 145_{1} ist nach 5_{3} 84_{4} auch als messianisch zu betrachten, wenn auch Ps 145 als Ganzes nichts mit der Reich-Gottes-Hoffnung zu tun hat. Daß 99_{4} nach der Änderung in אַתָּה הַמֶּלֶךְ messianisch zu verstehen ist, zeigt v. $_{1}$ יהוה מָלָךְ. Dieser Ausdruck bedeutet, daß Jahwe seine Königsherrschaft angetreten hat, also sein Reich gebracht hat. In diesem Sinn sind auch 47_{9} 93_{1} 96_{10} 97_{1} zu nehmen. Dasselbe gilt auch für 22_{29} כִּי

1) Auch wenn die vorangehenden Verse nicht kollektiv zu nehmen wären.

2) Ich halte immer noch mit R. Smend, ZAW VIII (1888) S. 49ff. — zu Ps 5_{3} s. S. 90, 126 — daran fest, daß das „Ich der Psalmen" die nachexilische Gemeinde ist, und mit B. Stade „die messianische Hoffnung im Psalter" Ges. Abh. 1899, S. 37ff., daß nur von dieser Hoffnung aus die meisten Psalmen zu verstehen sind.

לַיהוה הַמְּלוּכָה, auch wenn der Psalm nicht messianisch zu fassen wäre, wie neuerdings wieder geglaubt wird, für 145_{13} מַלְכוּתְךָ מַלְכוּת כָּל־עֹלָמִים, 145_{11} כְּבוֹד מַלְכוּתְךָ יֹאמֵרוּ (vgl. v. $_{12}$), 103_{19} וּמַלְכוּתוֹ בַּכֹּל מָשָׁלָה. Es sind alles deutlich Redensarten, die vom Reich Gottes, der kommenden Königsherrschaft Jahwes reden. So können wir sagen, daß in den angeführten Psalmstellen Jahwe ausschließlich als messianischer König gefeiert wird. Als König Israels (47_7 44_5 74_{12}) und des Landes (10_{16}) ist er zugleich König der Welt und der Heiden (10_{16} 47_{38} 96_{10} 97_1 98_6 99_1 145_1). In 24_{7-10} 48_3 68_{25} 84_4 99_1 149_2 steht der König Jahwe aber zugleich in engster Beziehung zum Zion und zum Tempel.

Auch folgende Stellen sind wohl ziemlich allgemein anerkannt nachexilischen Ursprungs und reden von Jahwe als König der kommenden *βασιλεία τοῦ θεοῦ*:

Ex 15_{18}[1] יהוה יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד. Wie dieses Königtum Jahwes zum Zion und zum Tempel Bezug hat, zeigt v. $_{17}$. Nach Jes 24_{23} wird, wenn der Mond sich verdunkelt und die Sonne zuschanden wird, Jahwe Zebaoth König auf Zion und in Jerusalem. Also erst mit dem jüngsten Tag beginnt Jahwes Königsherrschaft. Auch hier beginnt sie auf dem Zion. Jes 33_{17} möchte ich nicht wie bei Jes 32_1 an den messianischen König aus Davids Geschlecht denken, sondern wegen v. $_{22}$ an Jahwe, den König des zukünftigen Reiches, selbst. Nach Sach 14_9 wird Jahwe „an jenem Tage" über die ganze Erde König sein; בַּיּוֹם הַהוּא ist aber in nachexilischen Stellen jener Tag, der die große Wende bringt. Obad 21 heißt es, nachdem geschildert ist, wie die Diaspora heim nach Jerusalem zieht, וְהָיְתָה לַיהוה הַמְּלוּכָה, nun beginnt Jahwes Königsherrschaft. Dan 4_{34} preist der gedemütigte Nebukadnezar den König des Himmels. Daß aber auch Dan 4 mit der messianischen Hoffnung zu tun hat, habe ich an anderer Stelle gezeigt.[2]

Über die nachexilische Abfassung folgender Stellen ist bis jetzt noch keine allgemeine Einigung erzielt worden. Ich möchte sie aber alle für jung halten und gebe kurz die Gewährsmänner für meine Auffassung an:

Mich 2_{13}[3] aus der Zerstreuung wird der Rest Israels zur Heimführung in die alte Heimat gesammelt. Vor ihnen her geht הַפֹּרֵץ und

---

1) Daß Ex 15 als nachexilischer Psalm zu beurteilen ist, hat zum letzten Male A. Bender, ZAW XXIII (1903) S. 1 ff. gezeigt.

2) Die Einheitlichkeit des Buches Daniel, 1895, S. 114 ff.

3) Vgl. B. Stade, ZAW I (1880) S. 162 f., die Kommentare von J. Wellhausen, W. Nowack und K. Marti, sowie H. Guthe in Kautzschs Bibelübersetzung [3].

מַלְכָּם. Dieser aber ist Jahwe, der König, der das neue Reich bringt. Ähnlich heißt es Mich 4_{7}[1], daß, wenn Jahwe die Diaspora zu einem zahlreichen Volke gesammelt hat, וּמָלַךְ יְהוָה עֲלֵיהֶם בְּהַר צִיּוֹן מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם. Hier wird wieder betont der Zusammenhang vom beginnenden Reiche Gottes mit dem Zion. Dasselbe gilt von Seph 3_{15}[2]: die Tochter Zions soll jubeln „König ist Jahwe geworden in dir". Daß Num 23_{21} Jahwe מֶלֶךְ des messianischen Reiches ist, und daß die Bileamsprüche nur von der Hoffnung auf dieses Reich aus zu verstehen sind, also nachexilischen Ursprungs sein müssen, scheint trotz meiner schon oben genannten Untersuchung über die Bileamsprüche immer noch nicht recht geglaubt zu werden. Vielleicht wird C. H. Cornill, wenn er sich einmal die seither besprochenen Stellen über den König Jahwe überlegt, nicht mehr so kategorisch von meiner Auffassung der Bileamsprüche behaupten „entschieden abzulehnen".[3] Dtn 33_{5} gehört zu der nachexilischen Einrahmung der alten Sprüche, v. $_{2-5\ 26-29}$.[4] Gewiß ist v. $_{5}$ Jahwe König schon am Sinai geworden. Aber daß hier vom ewigen Reich Gottes die Rede ist, das bis auf die Tage Mosis geht, zeigt schon יְשֻׁרוּן, ein von Deuterojesaja geprägter Ausdruck für das neue, vollkommene Israel. Von dieser Königsherrschaft Jahwes, die von jeher bestand, weil sie ewig bestehen wird, zu deren Glauben man also erst durch die messianische Hoffnung gekommen ist, reden auch 1 Sam 8_{7} 12_{12} ff. Jahwe erklärt, daß das Volk, weil es von Samuel sich einen König erbete, ihn als König verwerfe. Das Königtum Jahwes schließt eben einen irdischen König aus. Irdische Könige haben zu wollen ist heidnisch (8_{5}). Eine solche Anschauung vom irdischen Königtum ist für die vorexilische jüdische Königszeit ganz undenkbar. Sie begegnet uns bei keinem alten Propheten. Hosea hatte die wirren Verhältnisse des Nordreiches vor Augen. Die Kapitel 1 Sam 7 8 12 können schon deshalb nicht vorexilisch sein und sind mit J. Wellhausen[5] und B. Stade[6] als aus der deuteronomistischen Schule geflossen anzusehen. Eine theokratische Betrachtung der alten Geschichte

1) Vgl. Note 3 auf S. 140.

2) J. Wellhausen, K. Marti, W. Nowack und W. Rothstein bei Kautzsch, nach dem ich auch den Text verbessere.

3) Einleitung in die Kanonischen Bücher des Alten Testaments, 7. Aufl. 1913, S. 69.

4) K. Steuernagel, Deuteronomium und Josua erklärt, 1900, S. 123.

5) Die Composition des Hexateuchs und der Histor. Bücher des A. T., 1889, S. 245 f.

6) Geschichte des Volkes Israel I, 1887, S. 207 ff.

Israels setzt eben die Hoffnung auf die Theokratie Jahwes voraus. Diese aber ist exilischen Ursprungs. Wie 1 Sam 8$_{7}$ 12$_{12f.}$ ist auch Jdc 8$_{23}$ die Weigerung Gideons, über Israel nicht herrschen zu wollen — יהוה ימשׁל בכם —, zu beurteilen.[1]

Nicht kommen in Betracht Jer 46$_{18}$ 48$_{15}$ 51$_{57}$, wo Jahwe als König in einem נאם[2] bezeichnet wird. Sämtliche drei Stellen werden selbst von C. H. Cornill[3] als ganz junge Zusätze gestrichen, obwohl er doch den Reden gegen die Heiden freundlicher gegenübersteht als Fr. Schwally, der sie m. E. mit Recht sämtlich dem Propheten abspricht.[4]

Auch 1 Reg 22$_{19}$, wo Micha Jahwe auf seinem כסא sitzen sieht, umgeben vom himmlischen Heer, schaltet aus. Ganz abgesehen davon, daß es sehr fraglich ist, ob 1 Reg 22 nicht stark überarbeitet ist[5], braucht der כסא noch nicht ein Königsthron zu sein, vgl. 1 Sam 4$_{13 ff.}$ Hat ihn aber der Erzähler als solchen angesehen, so fragt sich, woher Micha b. Jimla, der Prophet aus dem Nordreich, diese Vorstellung von Jahwe als König hatte, und was er sich darunter vorstellte. An den König des Himmels könnte man nur denken, wenn וכל־צבא השׁמים echt wäre. Falls aber v. $_{19-23}$ echt sind, stand wohl nur וכל־צבאו da.

Jes 8$_{21}$ dürfte erst recht nicht zu verwenden sein, da der Zusammenhang der v. $_{20 ff.}$ in ihrem jetzigen Zustand ganz verworren ist und der Text nach LXX zum Teil ganz anders gelautet hat.[6]

---

1) J. Wellhausen, ebendas. S. 227.

2) Nebenbei — nicht zur Sache gehörig. Ich sehe in dem נאם יהוה, das ursprünglich stets die prophetischen Reden schloß, wie כה אמר יהוה sie eröffnete, eine Abbreviatur, etwa aus נאמנה אמר יהוה oder נאמן יהוה entstanden. Ein Verb נאם hat es in der alten Sprache nie gegeben, es ist ein Kunstprodukt, aus einer unendlich oft gebrauchten und abgeschliffenen Abkürzung in den prophetischen Texten entstanden.

3) Das Buch Jeremias erklärt, 1905.

4) ZAW VIII, 177ff.

5) Fr. Schwally ZAW XII, 159ff.

6) v. $_{19}$ ist von der Versuchung durch die Totenbeschwörer die Rede, vgl. Öttli, Schweizer theol. Zeitung 1885, S. 149—152, aber אל אלהיו ist nach 1 Sam 28$_{13}$ zu verstehen und parallel אל המתים. Auf v. $_{19}$ folgte etwa, aus v. $_{20}$ und $_{18}$ zusammengestellt, ואתם תאמרו לא הדבר הזה כתורה וכתעודה אשׁר מעם יהוה צבאות השׁכן בהר ציון; v. $_{21}$ setzt dann die Rede der Gesetzestreuen an ihre Verführer fort, diesen die Strafe ankündend. Sie lautete etwa also: אין לכם שׁחר ונקשׁה בכם הרעב והקצפתם על האלהים וקללתם באבות. Der ganze Zorn der Verführer wird sich am Gerichtstage gegen die Jahwe feindlichen Mächte richten, die ihnen jetzt, wo die Macht des Gerichts über sie kommt, nicht helfen können.

So bleiben schließlich nur zwei gänzlich unangefochtene Stellen der vorexilischen Literatur mit in der Hauptsache unangefochtenem Text: Jes 6 5 und Jer 8 19. Jesaja hat den Herrn Jahwe auf einem Thron, hoch und erhaben, gesehen, und die Schleppen seines Gewandes füllten den הֵיכָל. Unter diesem הֵיכָל ist wohl der Jerusalemer Tempel Jahwes gemeint, und nicht der himmlische, von dem man zu Jesajas Zeiten nichts wußte. Denn der הֵיכָל hatte Schwellen, die erzittern konnten (v. 4), und einen Altar mit Feuer (v. 6), obwohl schließlich ein Visionär das auch hätte sehen können ohne eine reale Grundlage. Da glaubt der Prophet vergehen zu müssen, כִּי אֶת־הַמֶּלֶךְ יהוה צְבָאוֹת רָאוּ עֵינָי. Der Gott, den Jesaja sieht, wird also einmal יהוה צְבָאוֹת genannt und erhält sodann den Titel הַמֶּלֶךְ. Jahwe Zebaoth, von Haus aus der an bzw. in[1] die Lade gebundene Jahwe, wurde, seitdem diese von Salomo in den von ihm erbauten Tempel gebracht worden war, begreiflicherweise auch der Gott dieses Tempels. Und dieser Jahwe Zebaoth wird von Jesaja „der König" genannt.

Tief erschüttert ist Jeremia über das bevorstehende, unabwendbare Schicksal seines Volkes. Da entfährt dem Propheten die Frage הַיהוה אֵין בְּצִיּוֹן אִם־מַלְכָּהּ אֵין בָּהּ „Ist denn Jahwe nicht in Zion? ist sein König nicht in ihm?" Für מַלְכָּהּ hat LXX einfach מֶלֶךְ gelesen, aber ich kann nicht finden, daß das noch „einen prägnanteren Gedanken ergibt" (Cornill). Gerade, daß Jahwe der König Zions, nicht etwa König allgemein heißt, ist für meinen Geschmack „prägnant".

So ergibt sich aus Jes 6 5 Jer 8 19 die wichtige Erkenntnis, daß Jahwe König heißt nicht etwa als der König von Israel oder Juda, sondern als der König von Zion, der seine Residenz ist.

Mit diesem bedeutungsvollen Resultat stimmen nun die vielen exilischen und nachexilischen Stellen, die wir oben besprachen, und die gleichfalls das Königtum Jahwes an den Zion knüpften, die davon redeten, daß Jahwes messianisches Königtum vom Zion ausgeht. Ja, wir verstehen jetzt erst recht, wie die nachexilische Bezeichnung Jahwes als des Königs des messianischen Reiches nur von der alten vorexilischen judäischen Auffassung von Jahwe als dem König von Zion ausgegangen sein kann. Wenn auch das erwartete messianische Reich die ganze Welt und alle Völker umspannen soll, so ist doch der Zion und Jerusalem sein Mittelpunkt. Der Zion wird das Zentrum des neuen Reiches, der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* sein.

1) Ein Kasten ist für mich kein Thron!

Die Bezeichnung Jahwe Zebaoths als des Königs von Zion, die uns erstmalig im Jahre 740, da Jesaja zum Propheten berufen wurde, bekannt wird, dürfte gleichwohl schon einige Jahrhunderte älter sein. Sie dürfte wenigstens in die Zeiten Salomos zurückgehen, der die Lade Jahwes Zebaoth im דְּבִיר des neuen Tempels aufstellen ließ. Ja, sie geht vielleicht auf David selbst zurück, der nach 2 Sam 6 17, verglichen mit 1 Reg 1 39, die Lade in einem Zelt am Gichon aufbewahren ließ, von wo sie Salomo herauf in den Tempel holen ließ (1 Reg 8 1). Denn zur עִיר דָּוִד הִיא צִיּוֹן gehört die Gichonquelle. Sie sprudelt am Ostfuße des Zion aus dem Kalkfelsen hervor.[1]

Wenn in den Tagen des Jesaja und Jeremia Jahwe Zebaoth der König von Zion genannt wurde, so verstand man unter diesem Zion natürlich schon lange den ganzen Osthügel Jerusalems, also auch, ja gerade besonders den Nordosthügel, auf dem der Tempel stand. Ursprünglich war freilich der Zion nur der Südosthügel mit der Davidsburg (2 Sam 5 9 1 Reg 8 1). Hier nun, wo David die Lade aufhob, muß zu Davids Tagen Jahwe Zebaoth als König verehrt worden sein, wenn überhaupt diese Bezeichnung Jahwes in so frühe Zeit zurückreicht. Aber wohlbemerkt, auch dann war er, wenn wir rückschließen dürfen, nur der König von Zion und nicht etwa von Juda. An und für sich wäre immerhin möglich, daß Ps 24 7ff. gesungen wurden, als die Lade dieses Königs Jahwe Zebaoth nach dem Kriegszug eines jüdischen Königs wieder an ihren Standort zurückgebracht wurde, wie man neuerdings wieder glaubt (S. o. S. 148).

Können wir nun aber in noch frühere Zeit zurückgehen mit der Bezeichnung Jahwe Zebaoths als König, als es schon die Tage Davids und Salomos sind? An der Lade kann diese Bezeichnung Jahwes als König unmöglich haften, denn den Namen dieses Jahwe kennen wir, er ist Jahwe Zebaoth. Wir haben nun eine Menge hebräischer Eigennamen, die als einen zweifellos eine Gottheit oder ihren Titel bezeichnenden Bestandteil מֶלֶךְ enthalten. Vgl. E. Nestle, Die israelitischen Eigennamen, 1878, S. 174 ff., G. B. Gray, Studies in Hebrew Proper Names, 1896, S. 115ff., G. Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des Alten Testaments 1897, S. 37 ff., und zuletzt in gründlichster, sichtender Weise W. Graf v. Baudissin in Real-Enzyklopädie[3] B. XIII, S. 295ff. Nach Baudissin bleiben schließlich von den vielen mit מֶלֶךְ zusammengesetzten Namen nur fünf sicher von

1) Fr. Buhl, Geographie des alten Palästinas, 1896, S. 134.

Hebräern getragene Personennamen. Daß מלכיה erst in den Zeiten des Jeremias aufgekommen ist und gerade in nachexilischer Zeit allein des öfteren vorkommt, würde zu meiner Auffassung passen, wonach die Bezeichnung Jahwes als des Königs des messianischen Reiches sich erst im Exil herausgebildet hat aus dem vorexilischen Titel Jahwes Zebaoth als des Königs vom Zion. Es wäre eben מלכיה ein spezifisch Jerusalemer Eigenname gewesen. Als alte israelitische, mit מלך zusammengesetzte Eigennamen blieben, wie Baudissin wahrscheinlich gemacht hat, nur אֲבִימֶלֶךְ, אֲחִימֶלֶךְ, מַלְכִּישׁוּעַ, מֶלֶךְ (מַלְכִּיאֵל) und אֱלִימֶלֶךְ. In diesen Namen, zumal in אֲחִימֶלֶךְ, dem Jahwe-Priester von Nobe (1 Sam 21_{2}), mag מֶלֶךְ Jahwe sein, wenn das אֲחִיָּה, wie derselbe Mann 1 Sam $14_{3.18}$ heißt, nicht tendenziöse spätere Änderung ist. Aber ebensogut kann in אחימלך, wie in den anderen genannten Namen, מלך auf einen ganz anderen Gott gehen, was bei אבימלך sogar wahrscheinlich ist. Es ist eben beides möglich, entscheiden läßt es sich eben nicht. Aber wenn in einem oder dem anderen Namen tatsächlich mit dem מֶלֶךְ Jahwe gemeint sein sollte, so wird das noch nicht zu der Folgerung nötigen, daß Jahwe als König von Israel galt, oder daß diese Bezeichnung in die mosaische Zeit hineinragte.

Jahwe kann nur מֶלֶךְ als König einer Stadt genannt worden sein. Nur in diesem Sinne findet sich die Bezeichnung eines Gottes als König auf kanaanäischem Boden. Und nur auf kanaanäischem Boden konnten die Israeliten diese Gottesbezeichnung übernommen haben. Wie Jos 2_{3}, $8_{1.23}$, $10_{1.3}$ff Jdc $1_{5.7}$ und die Tell el Amarnabriefe zeigen, war in Palästina מֶלֶךְ in kanaanäischer Zeit nicht der König eines Volkes, sondern einer Stadt und ihres Weichbildes, also etwa von Jerusalem, Jericho, 'Ai, Hesbon, von 'Eglon, Hebron u. a. Städten. Nirgends zeigt sich dies besser als im Namen des Gottes von Sidon, dem *Μελκάρθος* der Griechen, dem מֶלֶךְ קַרְת. Von den Kanaanäern haben also die Israeliten diese Bezeichnung einer Gottheit, also auch ihres Gottes Jahwe entlehnt.[1] Die Israeliten konnten dann aber Jahwe nur als König einer bestimmten Stadt gefaßt haben. Sicher allerdings können wir dies nur von einer Stadt nachweisen, der עִיר דָּוִד, dem Zion. Nur diese Tatsache interessiert uns auch, weil von Jahwe, dem König von Zion, eine ganze religiöse Entwicklung ausgegangen ist. Mag auch Jahwe in anderen Städten als König verehrt worden sein, worauf die wenigen in Betracht kommenden israelitischen Eigennamen

1) Baudissin a. a. O. S. 300.

führen könnten, so ist das doch für die Geschichte der Religion ohne jeden Einfluß gewesen.

Wenn nun aber so auf kanaanäischem Boden, zumal auf dem Zion Jahwe zum König geworden ist, so ist es höchst wahrscheinlich, daß Jahwe in diesem Falle eine fremde Stadtgottheit verdrängt, bzw. ihre Stelle eingenommen hat. Wissen wir doch längst, daß Jahwe auf Feld und Flur an Stelle der alteingesessenen Baalim Kanaans getreten ist. So wird auch der Zion vor seiner Eroberung durch David einen anderen Gott, der den Titel מֶלֶךְ hatte, gehabt haben. Erst durch die davidische Eroberung wurde Jahwe der König von Zion. Auf den ersten Augenblick scheint es aussichtslos, nach dem Namen dieses vordavidischen Gottes auf Zion zu suchen. Nicht ist angängig, aus dem Namen des um 1400 lebenden Jerusalemer Stadtkönigs ʿAbdi-Ḫipa in den Tell el Amarnabriefen[1] auf eine hettitische Gottheit, wie es Ḫipa ist, als auf die Stadtgottheit Jerusalems zu schließen. Trotz des hettitischen Bestandteils seines Namens dürfte ʿAbdi-Ḫipa Kanaanäer gewesen sein und sich hettitischer oder mitanischer Kult zu seiner Zeit kaum noch in Jerusalem erhalten haben. Auch ist Ḫipa eine Göttin gewesen.[2] Wir müssen vielmehr auf einen männlichen kanaanäischen Gott als den König von Zion schließen, dessen Stelle in israelitischer Zeit dann Jahwe eingenommen hat. Und als solchen kanaanäischen Gott möchte ich den Gott צדק vermuten. Daß ein solcher semitischer Gottesname existierte, erweist der südarabische Eigenname צדקדכר „Ṣidḳ gedenkt“[3] und der nach BAUDISSIN[4] allerdings nicht ganz gesicherte Συδεκ oder Συδυκ. Gerade für Jerusalem kommen verschiedene mit צדק zusammengesetzte Eigennamen des Alten Testaments in Betracht. So heißt Jos 10 1 ff. der kanaanäische König Jerusalems zur Zeit der Eroberung des Landes durch die israelitischen Stämme אֲדֹנִי־צֶדֶק. Das Ἀδωνιβεζέκ der LXX geht auf den Text von Jdc 1 5 ff. zurück. Der Jos 10 1 ff. genannte אדני־צדק dürfte aber doch mit dem אֲדֹנִי־בֶזֶק, dem zur gleichen Zeit lebenden König von Jerusalem, identisch sein, wie man jetzt allgemein annimmt; d. h. בזק würde dann in צדק zu ändern sein. An der Existenz dieses Königs zu zweifeln liegt kein Grund vor; sein Name wird auf guter Überlieferung beruhen. Mag nun aber der Name

1) Nr. 285—290 nach der Ausgabe von J. A. KNUDTZON.

2) KNUDTZON, ebendas. S. 1333.

3) FR. BAETHGEN, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, S. 128.

4) Adonis und Esmun, 1911, S. 247.

מַלְכִּי־צֶדֶק, des Königs von Jerusalem zu Abrahams Tagen, in Gen 14 18 Ps 110 4 gleichfalls aus alter Überlieferung stammen oder, was ich nicht glaube, sein Name erst künstlich gebildet worden sein, so läßt doch auch er wie der Name des sicher historischen Königs אדני־צדק die Vermutung nicht allzu kühn sein, daß einst in kanaanäischer Zeit der Gott צֶדֶק in Jerusalem eine gewisse Rolle spielte, und daß er als מֶלֶךְ vom Zion verehrt wurde. Seine Stelle hat dann Jahwe eingenommen, als David den Zion zur עִיר־דָּוִד machte. Damit wurde Jahwe König vom Zion und seit Salomo auch vom Tempelberg. Im verborgenen mag freilich in abergläubigen Praktiken der Kult des צֶדֶק in einzelnen Kreisen Jerusalems weitergelebt haben, wie das bei allem heidnischen „Aberglauben" zu geschehen pflegt. Zumal in Zeiten der Not und des religiösen Synkretismus mag der alte Kult wieder gewaltsam hervorgebrochen sein, wenn anscheinend die offizielle Gottheit Jahwe versagte.

Jer 23 6[1] soll der messianische König, der Juda und Israel vereinigen wird, יהוה צִדְקֵנוּ heißen. Das spielt aber nicht auf den Namen des letzten jüdischen Königs Zedekia an, denn צדקיהו heißt „die Gerechtigkeit Jahwes", während der Name des Messias bedeutet „Jahwe ist unser צֶדֶק". Es mag hier eine deutliche Anspielung auf den verpönten heidnischen Gott צֶדֶק vorliegen. Der Messias wird mit seinem Namen zeigen, daß Jahwe der wahre צֶדֶק ist. Diese Auffassung würde noch sicherer sein, wenn die Lesart der LXX Ἰωσεδέκ die richtige wäre, daß also nur יהוה צדק dagestanden hätte. Noch charakteristischer ist Jer 33 16[2], hier soll das neue Jerusalem יהוה צִדְקֵנוּ heißen.

Ist es auch eine Hypothese, so ist es doch nicht unwahrscheinlich, daß in kanaanäischer Zeit der Gott vom Zion, der als König verehrt wurde, den Namen צֶדֶק trug.

Wir kommen nun zur weiteren Frage, wo wurde dieser König Ṣedeḳ verehrt, dessen Platz später Jahwe einnahm? Nach allem, was wir gesehen haben, muß seine Kultstätte auf oder an dem Zion gelegen haben. In Betracht kommen dann aber nur zwei Heiligtümer, der heilige Fels auf dem Nordosthügel, der seit David den Brandopferalter trug, und die Gichonquelle. Für eine in vordavidische Zeit

1) Für die Echtheit der v. 5 6 treten C. H. Cornill a. a. O. z. St. und W. Rothstein bei Kautzsch ein; Fr. Giesebrecht im Kommentar zweifelte, während B. Duhm im Kommentar m. E. mit Recht die Verse dem Propheten abspricht.

2) Selbst von Cornill und Rothstein aufgegeben.

zurückgehende Kultstätte des heiligen Felsens ist neuerdings R. KITTEL[1] eingetreten. Die Gründe für sein Eintreten beruhen einmal auf seinen Wahrnehmungen an Ort und Stelle — er will in den westlichen Felsrand eingehauene Opferschalen beobachtet haben — und sodann auf seiner Auffassung von 2 Sam 24: „daß der Engel gerade hier haltmacht, ist dem Erzähler schwerlich zufällig. Es ist für ihn hier vermutlich ebenso Wirkung, nicht Ursache, wie in Richt 6." Auch macht KITTEL auf die Bedeutung der Tenne im kanaanäischen Kult (Hos 9 1) aufmerksam.

Die archäologischen Beobachtungen KITTELS kann ich vom Schreibtisch aus nicht nachkontrollieren, obwohl sie mir recht plausibel dünken. Aber 2 Sam 24 wird von ihm doch sehr leicht genommen. Gewiß kann das Stillstehen des Engels v. 16 wie die Erscheinung in ʿOphra beurteilt werden. Der Engel erscheint, wo schon eine Kultstätte ist. Aber die Erscheinung kann auch nach Art der Erscheinungen Jahwes und seines Engels an die Erzväter beurteilt werden: Erst eine Theophanie gibt die Erlaubnis, eine Kultstätte zu errichten.[2] Dazu ist 2 Sam 24 stark überarbeitet. Nicht nur, daß die Verse, die sich mit dem Propheten Gad beschäftigen (10—15ᵃ, 17—19) zu streichen sind; nach v. 16 hat die Pest schon ihr Ende erreicht, als der Engel bei der Tenne Arawnas stand. Dagegen hat nach v. 20 ff. erst die Tatsache, daß David auf der von ihm gekauften Tenne einen Altar errichtet hat, die Pest zum Stillstand gebracht. Jedenfalls sollen die beiden Erzählungen die spätere Heiligkeit des Ortes begründen. War aber wirklich schon vor David der Fels ein heiliger, so ist es sehr unwahrscheinlich, daß er ein Stadtheiligtum war. Denn er war mit dem ganzen Areal des heutigen Harâm Eigentum eines Privatmannes. Wäre hier am oder im Felsen der Stadtgott, der מֶלֶךְ צֶדֶק, verehrt worden, so wäre doch diese Kultstätte Eigentum der Stadt und nicht eines Einzelnen gewesen. David hätte sie auch nicht abzukaufen brauchen. Als König von Jerusalem hätte er einfach seinen Gott Jahwe von nun an kraft des Rechtes der Eroberung hier verehren lassen können. Im besten Falle war also der Felsen vor David ein Privatheiligtum.

So bleibt als Heiligtum des מלך צִיון, des Stadtgottes von Jerusalem, nur die Gichonquelle übrig. Diese Quelle kann auch nach ihrer

1) Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte, 1908, S. 38 ff.

2) WELLHAUSEN a. a. O. S. 263, K. BUDDE, Die Bücher Samuelis, 1902, S. 326 f.

unmittelbaren Zugehörigkeit zum Zion, dem Südosthügel, allein als Kultstätte eines „Königs von Zion“ in Betracht kommen.[1] Ich habe in meinen „Altisraelitischen Kultstätten“, 1898, S. 71 geschrieben, daß die Bezeichnung des 3,5 m langen und 1,6 m breiten Quellbeckens des Gichon als בְּרֵכַת הַמֶּלֶךְ Neh 2 14 wohl daher stamme, daß dort die Könige Judas gesalbt zu werden pflegten (1 Reg 1 33ff.). Nach allen seitherigen Erwägungen scheint es mir doch jetzt wahrscheinlicher, daß der Gichon seinen Namen „Königsteich“ von einem in ihm als מֶלֶךְ verehrten Gott erhalten hat, an dessen Stelle später Jahwe getreten ist. Die unmittelbar am Fuß des Zion gelegene, aus ihm entspringende Quelle Gichon wird das alte Stadtheiligtum des Zion gewesen sein. Hier ist einst der Stadtgott צֶדֶק als „König“ verehrt worden. Da nun der Gichon, wenn er auch selbst aus dem Zionfelsen hervorsprudelt, doch anderseits im Kidrontal liegt, ist es nur zu erklärlich, wenn auch dieses Tal — קִדְרוֹן ist von Haus aus der Name des trüben, schmutzigen Baches — den Namen des מֶלֶךְ Gottes trug. Ich habe in meinen „Kultstätten“ S. 76 f., da ich die Zusammenhänge damals noch nicht ahnte, bestritten, daß der „Königsgrund“, der עֵמֶק הַמֶּלֶךְ von 2 Sam 18 18 Gen 14 17 das Kidrontal sein könne, wenn ich es auch in der Nähe Jerusalems suchte. Aber schon die Angabe des Josephus (Antiq. VII, 10, 3), wonach der „Königsgrund“ 2 Stadien von Jerusalem lag, also etwa 6 Minuten[2], hätte mir zeigen können, daß doch nur das Kidrontal in Betracht kommen kann.[3] Dagegen spricht auch nicht die Bezeichnung עֵמֶק[4], denn עֵמֶק, גַּי, נַחַל sind Synonyma. Jer 31 40 wird auch das Hinnomtal als עֵמֶק bezeichnet, und die Formation dieses Tales ist keine andere als die des Kidrontales. Ich halte daher auch die allerdings sich erst seit dem 4. christlichen Jahrhundert

1) Die das Bassin füllende Quelle liegt im Felsen selbst und sendet durch einen Spalt an der tiefsten Stelle des Beckens in dieses ihr Wasser, vgl. H. V. (Vincent), Jerusalem sous Terre. Les récentes fouilles d'Ophel. London 1911, ein herrliches Buch schon wegen der Photographien.

2) Das längere Stadion, das erst im 2. Jahrhundert aufkam, würde auch nicht weiter weisen.

3) Wird doch noch heute im Kidrontal Absaloms Grab gezeigt, worin sich doch vielleicht eine alte Erinnerung erhalten hat, auch wenn das Grabdenkmal nichts mit Absalom zu tun hat. Zum Text von 2 Sam 18 18 vgl. Budde a. a. O. z. St.

4) So sagt A. Dillmann, Genesis, 5. Aufl. 1886, daß das Kidrontal ein נַחַל sei. Auch K. Marti behauptet „Kleine Propheten“ 1904, S. 137 ziemlich, daß im נַחַל קִדְרוֹן kein Raum für ein עֵמֶק sein könne.

vorfindende Tradition durchaus für richtig, wonach unter dem עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט Joel 4 2 12 das Kidrontal zu verstehen ist, wie man denn auch allgemein das Josaphat-Tal wenigstens in der Nähe von Jerusalem sucht. Am jüngsten Tage versammelt Jahwe die Heiden zum Gericht im Tal Josaphat. Schon die Beziehung unserer Stelle zu Sach 14 4, wo der zum Gericht kommende Jahwe auf den Ölberg tritt und ihn dadurch nach dem Kidrontal zu spaltet, zeigt, daß das Kidrontal hier apokalyptisch als Tal Josaphat bezeichnet wird. Weder der Verfasser von Sach 14 noch der von Joel 4 wird aber diese Vorstellung erfunden haben, daß das Endgericht im Kidrontal stattfinden werde. Man wird in nachexilischer Zeit allgemein des Glaubens gewesen sein, daß das jüngste Gericht im Kidrontal statthaben müsse. Und dazu mag sein alter Name עֵמֶק הַמֶּלֶךְ mitverholfen haben. Jahwe kommt als König zum Gericht über die Heiden eben in dem Tal, das seinen Titel trägt. Deshalb ist es ein עֵמֶק הֶחָרוּץ „ein Tal der Entscheidung" (Joel 4 14). Darauf führt auch Joel 4 12 „die Heiden mögen sich aufmachen und hinaufziehen zum Tale Josaphat, denn daselbst will ich mich hinsetzen, alle Heiden ringsum zu richten". Also Jahwe bezeichnet sich hier selbst als König, wenn er richten will. So wird יְהוֹשָׁפָט weiter nichts sein als eine vom Apokalyptiker geschaffene Umdeutung des יהוה הַמֶּלֶךְ, und so wird eben mit Joel 4 12ᵇ der alte Name des Kidrontales auf prophetische Weise erklärt.

Daß die alten heiligen Namen für die Gichonquelle und das Kidrontal בְּרֵכַת הַמֶּלֶךְ und עֵמֶק הַמֶּלֶךְ anscheinend außer Gebrauch kamen und dafür profane die Überhand gewannen, erklärt sich wohl am besten daraus, daß die Gichonquelle mit der Verlegung des Zionsheiligtums auf den Nordosthügel, der seitdem der wahre Zion und der Sitz des מֶלֶךְ יהוה wurde, ihren offiziellen, sakralen Charakter verlor. Der Gichon sollte schon in der früheren Königszeit das Wasserreservoir für die Stadt werden, wie die alte oberirdische Leitung nach dem heute wasserlosen Unterteich Siloa, dem Berket el Hamrâ zeigt. Da aber eine oberirdische Leitung für Kriegszeiten unbrauchbar werden konnte, legte man früh einen unterirdischen Gang an, der aber nur bis zur Stadtmauer führte, etwa 17 m von der Quelle in einem Schacht über einem Bassin endete. Und schließlich wurde der Siloatunnel im 8. Jahrhundert gegraben. Aber im religiösen Bewußtsein des Volkes lebte die Heiligkeit der Quelle und des Tales fort. In der einst heiligen Quelle versinnbildlichte sich noch für Jesaja der Schutz Jerusalems durch Jahwe, da er die vom Kleinglauben des Königs geleiteten Sicherheitsmaßregeln

an der Wasserleitung beobachtete. So droht er die Strafe durch Assyrien dem Volke an:

> „darum, daß verachtet dies Volk die Wasser der Leitung —, die sanft fließenden, die Freude Zions und der Kinder Jerusalems —, Jahwe, unsern König“.[1]

Die Heiligkeit des Tales war noch der Erinnerung des Volkes in griechischer Zeit nicht erloschen, wie Joel $4_{2ff.}$ Sach 14_4 zeigen. Und schwerlich hätte man in christlicher Zeit den Gichon nach der Jungfrau Maria genannt, wenn die einstige große Heiligkeit der Quelle sich nicht im religiösen Volksbewußtsein erhalten hätte.

Der kanaanäische Stadtgott vom Zion, Ṣedeḳ, hatte einst seinen Königstitel und alle seine offiziellen Rechte an Jahwe abtreten müssen. Aber im verborgenen, inoffiziell, wird sein Kult noch weitergelebt haben. In Zeiten, wo das Heidentum wieder in Jerusalem einzog, brach er wie ein Feuer, das lange geheim geglimmt hatte, zur furchtbaren Lohe wieder hervor, ja schuf sich ein neues Heiligtum im Hinnomtal, den תפת, wo man dem „König“ Kinder verbrannte. Für die Masse des Volkes, die sich rechtfertigen wollte, mag Jahwe der „Moloch“ gewesen sein, aber die Propheten sahen tiefer, der alte heidnische Gott schaute ihnen aus den scheußlichen Opfern entgegen. „König“ von Zion konnte nur einer sein, Jahwe (Sach 14_9), und der verlangte eine andere Verehrung.[2]

---

1) Jes 8_6. Die zweite sinnlose Hälfte des Verses möchte ich in Anlehnung an den überlieferten Konsonantentext und unter Verwertung des *βασιλέα ἐφ' ὑμῶν* der LXX folgendermaßen wiederherstellen, noch von מָאַס abhängig:

משוש ציון ובני ירושלם יהוה מלכנו

2) Die Frage nach dem Molochopfer noch ausführlicher zu behandeln, verbietet mir leider der vorgeschriebene Raum dieser Abhandlung. Übrigens ist ja im Prinzip durch obige Untersuchung die Frage erledigt, wem das Kinderopfer eigentlich galt.

Children named after Ancestors in the Aramaic Papyri from Elephantine and Assuan.

By

G. Buchanan Gray.



The Egyptian Aramaic papyri contain the earliest evidence of the existence among the Jews of the practice of giving to children the name of an ancestor, and particularly that of the grandfather. The existence of the custom amongst the Jewish community of Elephantine is in itself a matter of interest: the extent to which it can be shewn that it prevailed is a fact of some importance in attempting to determine the relative dates and the mutual relations of some of the papyri.

The custom of giving to children the name of some ancestor may be "primitive". TYLOR cites several instances among modern savage peoples: for example, "among the Khonds of Orissa . . . . the priest, divining by dropping rice-grains in a cup of water, and judging from observations made on the person of the infant, determines which of his progenitors has reappeared, and the child generally at least among the northern tribes receives the name of that ancestor". "The New Zealand priest would repeat to the infant a long list of names of its ancestors, fixing upon that name which the child by sneezing or crying when it was uttered, was considered to select for itself". "Among the Yumanas of Brazil . . . the child . . . receives a name which has belonged to an ancestor".[1]

In illustration of the prevalence of the custom among more civilized peoples, it may suffice to recall the common Greek practice in both ancient and modern times of naming a boy after his paternal grandfather[2]; the numerous examples in Phoenician inscriptions of the name of grandfather and grandchild, or great-grandfather and great-

1) E. B. TYLOR, *Primitive Culture*[3], II. 4 f., 430 f. See also B. SPENCER and F. J. GILLEN, *The Northern Tribes of Central Australia*, pp. 585 ff.; J. G. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, II. 453; III. 297, 298.

2) Cp. e. g. PLATO, *Laches* 179 A: "Milesias and I have two sons; that is his son: and he is named Thucydides, after his grandfather: and this is mine, who is also called, after his grandfather, Aristides." See further P. GARDNER & F. B. JEVONS, *Manual of Greek Antiquities*, pp. 298 f. J. G. FRAZER, *op. cit.* II. 298 n. 2.

grandson, being identical[1], and the fact that instances of ancient Egyptian grandparents and grandchildren having the same name are known.[2]

Whether and to what extent civilized custom is in this respect a survival from savage custom cannot be considered here. But the custom first appears, or perchance after a break of unknown duration reappears, in certain communities at a relatively late stage: and this is so with the Jews; for except that the evidence of the Aramaic papyri throws the custom about two centuries back, the case stands as I presented it in my *Studies in Hebrew Proper Names* (1896), pp. 2 ff. I will now briefly re-state the case generally, and examine the evidence of the papyri in detail.

In Gen 10 $_{25}$ we read "the name of the one was Division (פלג); for in his days was the earth divided" (נפלגה); this is one of the many references to the naming of children that indicate the prevalence of the custom of determining the name of a child by some circumstance of the time; and the commentary on the words in *Bereshith Rabba* shews that some of the Jewish Rabbis had discerned the difference between the customs prevalent in ancient Israel and in their own time. José (b. Ḥalaphta) and Simeon b. Gamaliel (2nd. cent. A. D.) are there cited; both agree that the ancients were determined in their choice of names by some circumstance, whereas they and their contemporaries conferred on their children the names of some ancestor; they differ only as to the reason for the change, José finding it in the modern need for strengthening the memory with regard to genealogies, Simeon in the loss of the inspiration of the Holy Spirit which guided the ancients to commemorate the right circumstance.[3]

The custom of naming children after an ancestor can be traced back among the Palestinian Jews to the third century B. C. The evidence is of three kinds:

---

1) See e. g., *CIS*. I. 7, 47, 138, 496, 498, 507, 509, 530, 541, 566, 579, 593, 612, 617, 633, 638, 643, 645, 651, 786, 904, 913, 952, 973.

2) For knowledge of the Egyptian custom I am indebted to Mr F. Ll. Griffith.

3) *Bereshith Rabba*, Parashah 37 *ad. fin.* רבי יוסי אומר הראשונים על ידי שהיו מכירים את יחוסיהם היו מוציאין שמן לשם המאורע אבל אנו שאין אנו מכירים את יחוסינו אנו מוציאין לשם אבותינו רשב"ג אומר הראשונים על ידי שהיו משמשין ברוח הקדש היו מוציאין לשם המאורע אבל אנו שאין אנו משתמשין ברוח הקדש אנו מוציאין לשם אבותינו

(I) Actual instances of persons bearing the name of an ancestor. Such occur among the descendants of Hillel from the first century A. D. downwards[1], and among the ancestors of Josephus from the first century A. D. back to the second century B. C.[2]; and among the Maccabees in the second and first century B. C.[3], and in the high-priestly family in the third and second centuries B. C.[4]

(II) Definite allusions to the custom of naming children after kinsmen. The best known of these is in Luke's account of the naming of the Baptist; against those who would have called the child Zacharias "after the name of his father", his mother insisted on the name John, in spite of the fact that it was unknown in the family (Luke 1 $_{59-61}$). At some time previous to the date of the Book of Jubilees (? c. 135—105 B.C.), the names of Abram's mother and maternal grandfather had been invented; and in the manner in which they are introduced into the narrative of Jubilees we may discover an allusion to a contemporary custom of naming after a (*deceased* maternal) grandfather: "Terah took to himself a wife, and her name was Edna, the daughter of Abram . . . and she bare him a son, and he called his name Abram by the name of the father of his mother, for he had died before his daughter had conceived a son" (Jubilees 11 $_{14}$f.).

(III) Taken in connection with the two preceding lines of evidence, the frequent recurrence of the same names in the later periods, which would be a necessary result of the prevalence of the custom in question, is significant.

Prior to the third century B. C. we have no conclusive evidence of the custom among the Palestinian Jews. That, so far as Palestine

1) Hillel-Simon-Gamaliel-Simon-Gamaliel-Simon-Judah-Gamaliel-Judah-Gamaliel-Judah-Hillel-Gamaliel-Judah-Gamaliel.

2) Simon-Matthias-Matthias-Joseph-Matthias-Joseph(us, born 37 A. D.) and Matthias.

3) Matthias named one of his sons John after his own father, another Simeon after his grandfather; Simeon, in turn, called two of his sons John and Mattathias (1 Mac. II $_{1-3}$ XVI $_{1-14}$). John's grandson bore the Greek name Hyrcanus which his father had assumed; John's Greek-named son, Alexander, had a grandchild named Alexander, and Aristobulus, the last Hasmonaean high-priest, was through his father grandson of Aristobulus II, and through his mother great-grandson of Aristobulus I.

4) Onias (son of Jaddua)-Simon-Onias-Simon-Onias-Onias (JOSEPHUS, *Antiq.* XI. VIII. 7, XII. II. 5, IV. 1, 2, 10, IX. 7).

is concerned, it was the third century that saw the introduction of the custom still remains a possibility; and it may be observed that, whereas, in six generations of the direct *descendants* of the high-priest Jaddua (died after 332 B.C.), we find two of the name of Simeon and four of the name of Onias, among his *ascendants* back to Jeshua in the 6th century we find no two of the same name (Neh 12 10 11). Moreover, the same absence of repeated names marks the later as well as the earlier part of the list of David's descendants, who are given down to several generations after Zerubbabel in 1 Chron 3. If the custom arose in the 3rd century B.C., it would still be possible, so far again as the Palestinian Jews are concerned, to trace it to Greek influence. But it cannot be claimed that the evidence is such as to establish so particular a date for, or Greek influence as the cause of, the origin of the custom even in Palestine; and the Egyptian papyri prove that the custom certainly existed a century or two earlier among Egyptian Jews, and render it quite improbable that Greek influence is the sole cause, even if a cause at all, of later Jewish custom.

But if it would be unwise to insist to a century on the date of the introduction of the custom among the Palestinian Jews, the evidence that the custom first gained prevalence at a relatively late stage, say not before the Exile, in the history of the Hebrews is strong. For, briefly stated, the evidence is of this nature:

(I) Identity of names among kinsmen is in the earlier period exceedingly rare; the following is nearly, if not quite, an exhaustive list of genuine[1] identities in the pre-exilic period: Jonathan's son, and Saul's son by his concubine were both named Meribaal (2 Sam 21 7f.); a daughter of Absalom bore the same name, Tamar, as his sister (2 Sam 14 27 13 1); Ahaziah of Judah was nephew, by Athaliah, of Ahaziah of Israel (1 Kings 22 40 2 Kings 8 16–18 26); Joram of Israel was brother-in-law of Joram of Judah (ib.); Joash of Judah was grand-nephew, through Athaliah, of the Joash of 1 Kings 22 26, if that passage means that Joash was Ahab's son and Athaliah's brother. Not one of these is (or even points to) an instance of naming after an ancestor.

1) Identities that rest merely on the evidence of Chronicles (see especially 1 Chron VI), I treat as not genuine for reasons fully stated and justified in my *Studies in Hebrew Proper Names*. For two or three apparent cases which are really due to textual corruption, see ib. p. 7. Moreover, Nahor-Terah-Nahor (Gen [illegible] P), does not represent a genuine personal genealogy.

The one and only early example of identity of grandparent and grandchild would be that of Maacah, the name of the foreign (Geshurite) mother and of the daughter of Absalom (1 Kings 15 $_{2}$ 2 Sam 3 $_{3}$), *if* Abijam's mother was actually the daughter of David's son Absalom (but see 2 Sam 14 $_{27}$).[1] Even if the last cited be a true instance, a single case of identity of grandparent's and grandchild's name cannot prove the existence of a *custom*, especially when clear and unmistakeable genealogies contain no instance: very noticeable for example is the contrast presented between the royal line of Jesse's descendants, numbering from David to the last king of Judah twenty-one, among whom the same name is *never* repeated, and the members of the high-priestly family (c. 332—175 B.C.), the descendants of Hillel, the ancestors of Josephus and the Maccabean family, in all of which numerous, not to say regular, repetitions occur as indicated above.

(II) Whereas in the later period allusions to the naming of children imply familiarity with the custom of naming after ancestors, none of the *numerous* allusions in the early literature contain the slightest suggestion of this custom, but many of them do imply that the circumstances of the birth determined the name (e. g. Gen 30 $_{1-24}$ 1 Sam 4 $_{21}$).

(III) Although in the earlier periods certain names, especially those, like Jonathan, that express a religious sentiment or confession that would be naturally created by any birth, recur, there is nothing like the constant use of the same names which is found in periods in which other evidence proves the prevalence of the custom of naming after ancestors.

The Egyptian Aramaic papyri contain no references to the naming of children, and consequently no direct statement, and no definite statement indirectly implying, that it was customary to name children after their grandparents or other ancestors. Nevertheless, there is quite sufficient proof that the custom prevailed, for

(I) there are too many *certain* identities of names of grandparents and grandchildren to allow of accounting for them by accident or anything but an established custom:

---

1) The identification would almost necessarily carry with it the conclusion that Rehoboam's wife was older, perhaps considerably older, than her husband.

(II) there is also in addition a considerable number of *possible* identities, among which, it is in the highest degree probable, several are *actual* identities:

(III) there is a constant recurrence of certain names pointing to the influence of the custom in many cases where the actual or probable genealogies cannot be established.

In considering the significance of the facts now to be mentioned it should be borne in mind that the number of persons named in the papyri is somewhere about 400, that they all, or almost all, lived within three or four generations of one another and belonged to a small community, that the number of persons whose grandfathers' names are known is relatively small, and that of those whose more remote ancestors are known is exceedingly small.

There are in the papyri four absolutely certain examples of Jewish children named after their grandparent: these are זכור [בר . . .] בר זכור (18 I 3)[1], נתון בר פלליה בר נתן (18 VI 11), הצול בר חגי בר הצול (18 II 11), and מחסיה the son of מבטחיה daughter of מחסיה (H 3). Papyrus H dates from 420 B. C., papyrus 18 as generally believed from 419 B. C. The other son of מבטחיה was ידניה (H 3), a certain instance of identity of names of great-grandparent (C 1—4) and great-grandchild. There is one, but only one[2], instance of a child named after his father, and whether נתחסדה בר נתחסדה (E 18), was a Jew or not is uncertain.

There is a considerable number also of possible identities: the most significant of these occur when the same name appears in one passage as that of the son, in another as that of the father of what must be either the same person or another person with the same name; if we find B the son of A in one passage, and B the father of A in another we cannot, in the absence of a direct statement or clear implication,

---

1) The references by number are to the number of the papyri from Elephantine (SACHAU, *Aramäische Papyrus . . . aus . . . Elephantine*, 1911, or UNGNAD, *Kleine Ausgabe* of the same, 1911); the references by capital letters are to SAYCE & COWLEY, *Aramaic Papyri discovered at Assuan* (1906).

2) For הוש[ע...] בר הושעיה 18 I 7 scarcely conceals another. It would be possible to complete the mutilated second line of pap. 21 אושע בר או[שע], but equally also with other names that occur in these papyri, e. g. אושע בר א[־־־] or אושע בר א[־יה]. For a few examples of children named after the father among the later Palestinian Jews, the Phoenicians and Nabataeans, and on the relatively great infrequency of the practice see *Hebrew Proper Names* p. 5.

be *certain* that B is one and the same person rather than two distinct persons, and consequently cannot be certain that A in one case is the grandson of A in the other; but the probability of identity is considerable, even in a single case, if the chronological relations admit it, and the probability of identity in several out of the whole number of possibilities is very great. I add eight possible genealogies, marking clearly by means of? = the uncertain but always possible and often probable equations on which they rest: each genealogy, if real, gives one or more instances of naming after the grandfather. I attach references to the papyri in each case to the youngest member of the filiation mentioned in the passage cited, and I add the dates: of these dates, those of papyri A, H, J, 28 are certain; G is certain within a small margin; 18 is dated 419 on the assumption that the 5th year referred to in the date is that of Darius II; if the 5th year of Amyrtaeus is intended, the date would be c. 400 B. C. The dates assigned to pap. 20 (c. 415), and to pap. 17 (c. 450), rest on evidence which will be referred to later, and which *in part* depend on inferences suggested by the present discussion. Pap. 34 was more probably written c. 425 than c. 407 (SACHAU): see below.

(a)

אחיו		
|		
פלטיה	? =	פלטיה
A15 (471 B. C.)		|
		אחיו
		28[22] (456 B. C.)

(b)

משלך		
|		
אורי	? =	אורי
|		|
[מנ]חם		משלך
18 IV 13 (419 B. C.)		18 IV 8

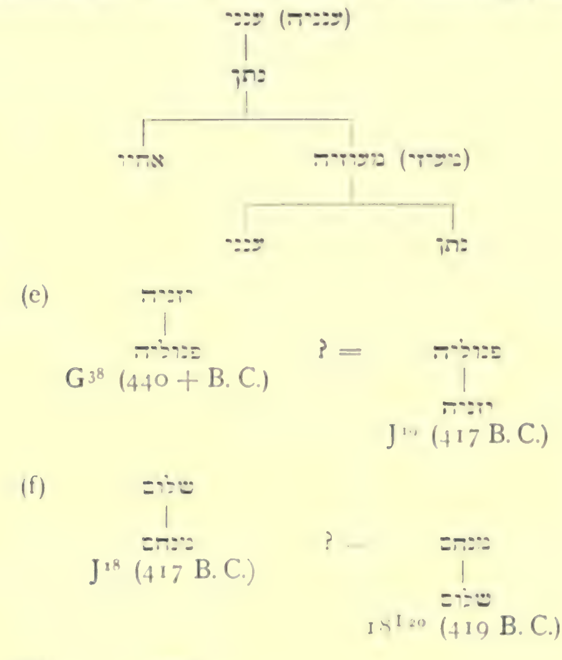
(c)

מחסה		
|		
אורי	? =	אורי
|		|
רידי		מחסה
20[14] (c. 415 B. C.)		18 IV 5 (419 B. C.)

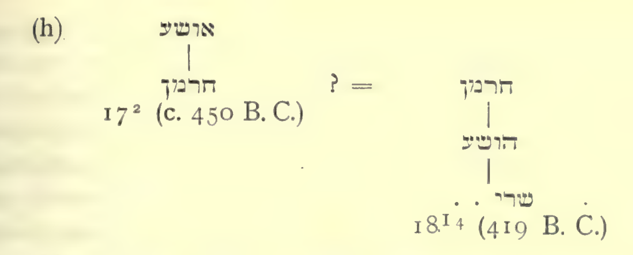
(d) נתן
|
מעוזיה ?= מעוזיה
H¹⁶ (420 B.C.) |
J¹⁷ (417 B.C.) נתן
20² (c. 415 B.C.)

(d*) ענני ?= ענניה
| |
נתן (C²⁰ 459 B.C.) נתן ?= נתן
| | |
אחיו מעוזיה ?= מעוזי ?= מעוזי
18 VII 9 (419 B.C.) 34³ 5² |
cp. H¹⁶ (420 B.C.) ענני
J¹⁷ (417 B.C.) 18 IV 10 (419 B.C.)

combining d + d* and, for the sake of clearness, omitting now both references and dates, we obtain the following possible genealogy



(g) נתון
|
חגי ?= חגי
17¹ (c. 450 B.C.) |
נתון
18 IV 3 (419 B.C.)



One or two other possible instances of identity of grandparents and grandchild's name will be mentioned incidentally below: meantime it may be noted that an additional possible instance of a child named after his great-grandparent is מחסיה בר ידניה (J[18] 417 B. C.), for this ידניה is probably enough the same as the son (H[3], 420 B. C.) of מבטחיה daughter of מחסיה.

In illustration of the great frequency of certain names in these papyri, it may suffice to point out that מנחם is the name of at least eleven, משלם of at least ten, הושע of at least twelve, גדול of at least five different persons.

The existence, and indeed the frequency, among the Jewish community of Elephantine in the 5th century B. C. of the custom of naming the child after an ancestor is thus well proved. But *how* frequent was the custom? On this question papyrus 18, the great name-list, casts some light. In this papyrus fourteen men are mentioned whose grandfathers' names are also given. These are as follows:

column and line	son	father	grandfather
I. 3	*זכור	. . .	זכור
I. 4	שרי . .	הושע	חרמן
I. 7	הושע . .	הושעיה	צפניה
II. 4	מלכיה	יתום	הדדנורי
II. 6	גדול	משלם	מבטחיה
II. 7	מנחם	הצול	שמע . .
II. 10	משלם	חגי	הצול
II. 11	*הצול		
IV. 13	מנחם	אחיו	משלך
IV. 18	פ . . יא	מנחם	פיסי
IV. 19	חגי		
VI. 11	*נתון	פלליה	נתון
VII. 8	אושע	נתן	הודויה
VII. 9	אחיו	נתן	עננו

Of these fourteen, three have the same name as their grandfather (asterisked in the list), while another מנחם בר אורי בר משלך may well have been brother to a man who bore the name of the grandfather (see genealogy b. above). The fourteen men represent only twelve families, for two families are represented by two individuals apiece (bracketed above). It follows that in *at least* one-fourth certainly, and probably in at least one-third of the families whose history in this respect the list enables us in some degree to discover, the custom of naming a child after the grandparent prevailed. It is altogether improbable that this *minimum* is also the maximum proportion of families in which the custom prevailed of naming children after an ancestor: for (1) the nature of the list gives us no opportunity of discovering children named after a maternal grandparent, though we know that such existed in Mibhṭaḥyah's family; (2) the history of the twelve families in question is very incomplete; of ten of them we know the name of only one son, in the remaining two of only two sons; in many of these families there must have been many sons, and if any of these not mentioned in the papyrus bore the grandfather's name that would exclude the possibility of the person mentioned in the papyrus doing so; (3) the list gives us no means of detecting children named after any ancestor more remote than the grandfather.

I conclude then that among the Jews of Elephantine by the latter half of the 5th century B. C. it had become customary to name one or more children in a family after the name of a paternal or, occasionally at least, a maternal ancestor. We have no sufficient evidence to determine when the custom began, and whether it was in the course of the century on the increase. The four certain instances, and most of the possible instances, are of children probably born after c. 450 B. C. The earliest possible instance is that of אחיו, son of פלטיה, who will scarcely have been born later than c. 480 B. C. But the number of instances in which we can determine either with certainty or probability the name of the grandfather of persons certainly born before c. 450 B. C. is small.

I conclude this essay with some observations arising out of the preceding examination.

(I) From the possibility of מנחם בר בריכי (pap. 17^{7}) being identical with the father of פ..יא and חג[י] in $18^{IV\,15.\,16}$, Sachau has already drawn the conclusion that pap. 17 may be a generation older than

pap. 18 But there is far more evidence than Sachau adduces, and the cumulative effect is such that we may with tolerable certainty affirm that if pap. 18 was written in 419 B. C., pap. 17 was written c. 450 B. C. For, particularly in view of the custom of naming after the grandfather, it is probable that חגי בר נתון (17[1]) is father of נתון בר חגי (18[IV 3]), and that חרמן בר אושע (17[2]) is grandfather[1] of שרי [..בר] הושע of 18[I 4].

Of pap. 20, Sachau says that, judged by the writing, it need not be later than pap. 1 (i. e. 407 B. C.). An examination of the names, partly in the light of the custom of naming after the grandfather, substantially confirms this: pap. 20, judged by the names, belongs to the same generation as pap. 18 (419 B. C.), H (420 B. C.), and J (417 B. C.), and may have been written c. 415 B. C. For two of the fifteen persons directly recorded appear to be identical with persons recorded in pap. 18, viz. אחיו בר נתן (20[1] and 18[VII 9] [אחיו בר נתן בר ענני]: also J[19]), and מנחם בר מתן (20[11] and 18[IV 2]); further מחסה בר יהוטל (20[4]), is probably, if not identical with, a brother of יהוטל [...בר] (18[III 19]), these being the only two occurences of יהוטל as a man's name. A reference back to genealogy d* in the list of the possible genealogies will shew that נתן בר מעוזיה (20[2]) is probably a son of מעוזיה בר נתן (H[16] J[17]), nephew of אחיו בר נתן (20[1] and 18[VII 9]), and brother of ענני בר מעוזי (18[IV 10]). Genealogy c above suggests that רידי (20[14]) is brother of מחסה (18[IV 5]). For reasons mentioned below פטחנם בר חורי (20[9]) *may* be nephew of הושע בר פטחנם (B.[17] 465 B. C.). Again, if מיכא and מיכיה were alternative forms of the same person's name, חגי בר מיכיה (20[13]) is identical with חגי בר מיכא (18[IV 4]); and finally רעויה בר זכריה (20[10]) and שוא בר זכריה (20[15]) may be brothers of הצול בר זכריה (J[5] 417 B. C.).

Pap. 34 is referred by Sachau, on account of the similarity in the writing of the two papyri to the same period as pap. 3. i. e. 407 B. C. An examination of genealogies d and d* above may suggest a somewhat earlier date, say c. 425 B. C., and to the same conclusion other possibilities also point: יאוש בר [א]זניה (34[5]) may be identical with

---

1) Possibly יאוש בר אזניה (17[8]), is grandfather of יהמיל ברת פלטי בר יאוש (18[V 7]), though the latter might rather be granddaughter of the יא[ש] (Sayce and Cowley, יא[ו]) mentioned in E[13]. On the other hand אושע בר יתום (17[3]), may belong to the same generation as מלכיה בר יתום (18[II 11]). If both these possibilities be admitted, the nett probability still is that pap. 17 is a generation earlier than pap. 18.

יאוש בר אזניה (17[8]: c. 450 B. C.), and . . . יהוחן ברת (34[1]) with יהוחן ברת משלך (28[2]: 456 B. C.), or with either of the women so named in 18 V 10 and 18 VI 1 (419 B. C.). Further פנוליה who appears as the father of the witness חגי in 34[5] is everywhere else in the papyri (E 13 G 38 J 19 and 18 VI 10) the name of a person or persons belonging to the generation before that of the (younger) subscribers recorded in pap. 18 (419 B. C.).

(II) The population of Elephantine was mixed, and not all the persons mentioned in the papyri are Jews. This is certain; but to draw a sharp line between Jewish and non-Jewish persons is difficult. Persons whose own names and whose fathers' names are distinctively Jewish are doubtless Jews; and persons whose own names and whose fathers' names are non-Jewish — Babylonian, Egyptian, Persian or what-not — in formation and character are probably for the most part not Jewish; for example מחסה בר ישעיה (A 16) is a Jew, but בגדת בר נבוכדרי (A 17), is probably not. But how are we to regard persons whose own names are Jewish, but whose fathers' names are not, or *vice versa?* Instances either way are not numerous; but in one such instance we know that the father changed an Egyptian name (expressing devotion to the Egyptian god Horus) for, or had in addition to it, a Hebrew name; for ידניה ומחסיה כל בני אסחור בר צחא (H 3) appear in J 3 as ידניה בר נתן and מחסיה בר נתן. It has been inferred that the Egyptian אסחור, who married the Jewess מבטחיה, became a convert to the Jewish religion and adopted the common Jewish name נתן. We might then infer that other persons such as חנן בר פחנם (20[5]) and הושע בר פטחנם (B 17) and יתום בר הדדנורי, the father of מלכיה (18 II 4) were probably sons of men who were not originally Jews but who had married Jewesses, and were perhaps converts. From these particular names at all events we cannot safely infer that any Jewish parent in Elephantine named children with names compounded of the names of the gods Hadad or Hnum. But we have still to account, if we can, for persons themselves bearing an Egyptian name, though sons of persons bearing a Jewish name. Instances of this are very far from numerous, and I suggest that they may be in part at least due to the force of the custom of naming after the grandfather outweighing the natural preference on the part of the Jewish mother and a proselyte husband for Jewish names for their children. It is certainly possible so far as chronology is concerned to entertain such descent: thus פטחנם בר הושע (20[9] c. 415 B. C.), may well have been a nephew

of הושע בר פטחנם (B 17 465 B C.), and so grandson of פטחנם[1] by חורי, a (younger) brother of הושע. So again, פחנם בר זכור (20 12) may have been nephew of חנן בר פחנם (20 5), and so grandson of פחנם; for another instance of uncle and nephew both being mentioned in pap. 20 is probably to be found in lines 1 and 2 (see genealogy d).

The perpetuation in a Jewish family of names like פחנם and פטחנם compounded of the name of the Egyptian god Ḥnum, even though this name was due to regard for the custom of naming after the grandfather, indicates a certain measure of religious accommodation, of which indeed the papyri contain other evidence, but they point to a much less degree of this than if we were bound to assume that such names were quite freely chosen by the Jewish parents. Moreover, the extreme rarity with which names compounded with names of Egyptian gods or of other gods appearing in the names of non-Jewish inhabitants of Elephantine, occur in the families of persons whose names are compounded with יה[ו], or are otherwise distinctively Jewish, brings into striking relief the little group of Jewish names compounded with the names or terms ביתאל, ענת, חרם and the worship by the Jews of two companions of Yahweh אשם ביתאל and ענת ביתאל, which is implied by the much discussed passage in pap. 18 VII 5–6 as commonly understood, and of חרמביתאל who is distinctly termed אלהא, *the god* in 27 7–8. The usual interpretation of 18 VII 5–6 is not indeed free from difficulty as Epstein has shown[2]; but his own view that יהו, אשמביתאל, ענת ביתאל in those lines are names of persons is greatly weakened by his inability to explain away 27 7–8, except by reviving the antiquated and discredited view that אלהים in Ex 22 8 means merely judges. In so far as the Jews of Elephantine recognised other deities or divine objects alongside of Yahweh, they seem to have been influenced by the cults they had brought with them from Palestine, and not by the cults of the Egyptians or other foreigners among whom they dwelt.

(III) Trades and professions were largely hereditary. It is probable, therefore, that נבותכלתי בר נבוזראבן, the scribe of pap. K was of the same family as עתרשורי בר נבוזראבן, the scribe of pap. C and D. He may have been a younger brother; but since pap. C and D were written 48 years earlier than K, it is more likely that he was his

1) But it should be pointed out that he may rather have been a brother of שבית (18 v 3), and consequently grandson of שלם.
2) ZAW XXXII (1912) pp. 139ff.

grandson: in this case the two persons named נבוזראבן were grandfather and grandson respectively. To judge from the consistently non-Jewish character of the names in this family these persons were not Jews; and the interest of the genealogy, if correctly surmised, would lie in the indication that the custom of naming after the grandparent prevailed among other inhabitants of Elephantine as well as the Jews.

Zeichen und Weissagung in Jes 7 14–17.

Von

Hermann Guthe.



Die Weissagung mit einem Zeichen zu verbinden, ist ohne Zweifel die Sache dessen, der die Weissagung ausspricht, also des Propheten. Eine nötige Zugabe ist das Zeichen nicht. Wie die Weissagung vollständig ist ohne ein Zeichen, so kommt anderseits auch das Zeichen durchaus selbständig, ohne jede Beziehung zur Weissagung vor. Es dient dann zur Erinnerung an ein vergangenes Ereignis (Jos 4 6f. Ex 13 9 16 Gen 9 12f. 17), oder es soll dadurch der Glaube geweckt und gestärkt werden (2 Kön 19 29 20 8ff. = Jes 37 30 38 7 Jer 44 26—30). In letzterem Falle wird Wert darauf gelegt, daß das Zeichen die Wundermacht Jahwes beweist — Jdc 6 16ff. und 36—40 sind die Musterbeispiele dafür. Das Merkmal des Wunderbaren am Zeichen ist in diesem Zusammenhang durchaus sachgemäß. Soll dagegen das Zeichen dazu dienen, eine Weissagung zu veranschaulichen und einzuprägen, so liegt ein Anlaß, das Zeichen ins Wunderbare zu verlegen, nicht vor. Es kommt hier nur darauf an, einen ausgesprochenen Gedanken mit einer sinnenfälligen Sache zu verknüpfen; dazu wird sich ein Ding des alltäglichen Lebens in der Regel mehr empfehlen als ein wunderbarer Vorgang.

Die Verbindung eines Zeichens mit einer Weissagung ist geradezu als eine Kunstform der prophetischen Rede zu betrachten. Bei den ältesten kanonischen Propheten, bei Amos und Hosea, finden wir sie nicht. Das hat man jedoch sicherlich nicht so zu verstehen, als ob sie damals noch unbekannt gewesen wäre. Wir finden ihre erste Spur bereits für das neunte Jahrhundert bezeugt: als Ahab 400 Propheten an den königlichen Hof in Samaria ruft und ihnen die Frage vorlegt, ob er den Zug gegen Ramoth in Gilead unternehmen solle oder nicht, da macht sich Zedekia, Sohn das Kenaana, eiserne Hörner und erläutert diese Handlung durch die Worte: Mit solchen wirst du die Aramäer niederstoßen bis zu ihrer Vernichtung (1 Kön 22 6. 11). Die Erzählung gebraucht freilich nicht den Ausdruck אוֹת oder מוֹפֵת, aber die Sache ist die gleiche wie z. B. Hes 4 1–3 (אוֹת) oder 12 1–7 (מוֹפֵת). Gerade in den Kreisen dieser volkstümlichen Propheten war der Brauch, den Eindruck der Weissagung durch ein sinnenfälliges Zeichen zu ver-

stärken, zu Hause; bei ihnen wurde er gelehrt und eingeübt. Wenn wir ihn bei Amos und Hosea nicht finden, so erklärt sich das wahrscheinlich dadurch, daß diese Männer, die ja nicht von Beruf Propheten waren, der nötigen Erfahrung und Sicherheit in seiner Handhabung entbehrten. Dagegen sind uns in den Büchern Jesaja, Jeremia und Hesekiel eine ziemlich große Anzahl von einschlagenden Beispielen überliefert. In den Schriften der späteren Propheten tritt der Brauch ganz zurück. Diese pflegten nicht mehr in der Weise, wie ihre Vorgänger, die öffentliche Rede vor versammeltem Volk; sie hatten es kaum noch nötig, nach kräftig wirkenden Mitteln für den Eindruck ihrer Rede zu suchen, da ihre Worte an sich die gewünschte Beachtung fanden, und je mehr der Prophet Schriftsteller wurde, desto weniger war ihm an dieser alten Kunstform gelegen, die für das öffentliche Auftreten und die mündliche Rede berechnet war, desto mehr zogen ihn andere Kunstformen an, die sich besser für die schriftliche Darstellung eigneten, wie z. B. Visionen. So schreibt Sacharja Visionen von befremdender Ausführlichkeit, aber das Zeichen (מוֹפֵת) findet sich nur 3 8 bei ihm, in völlig verblaßter Weise.

Die Bücher Jesaja, Jeremia und Hesekiel geben uns über die Verbindung des Zeichens mit der Weissagung die beste Auskunft. Am ergiebigsten scheint auf den ersten Blick das Buch Hesekiel zu sein. Die hebräischen Wörter für Zeichen kommen zwar nicht häufig vor, אוֹת findet sich 4 3, מוֹפֵת 12 6 und 24 24. Aber die entsprechende Darstellung ist oft von dem Propheten gewählt. Als die vollständigsten Beispiele dafür dürfen Kap. 12 1–16, 24 15–24 und 37 15–22 (oder 28) gelten. In den ersten beiden Beispielen ist der Prophet selbst und das, was er tut, das Zeichen, in dem dritten nur eine von ihm vollzogene Handlung. Zeichen und Deutung — die letztere in 12 8ff. 24 21 und 24, 37 21ff. — sind klar voneinander geschieden. Die Deutung wird eingeführt durch einen Satz wie 24 19: „Willst du uns nicht sagen, was dies bedeutet?“ Selten findet sich das einfache עַל im Sinne des Realgrundes, weil die Weissagung das Zeichen veranlaßt (21 12). Besonders fällt die Breite der Ausführung in die Augen; wir erhalten den Eindruck, daß der Prophet darauf bedacht ist, das Zeichen in möglichst viel einzelnen Zügen auszuführen, die sich mit der Weissagung möglichst genau decken und das Ganze um so wirksamer gestalten sollen. Das Zeichen ist in diesen Fällen nichts anderes als eine vorausgeschickte sinnenfällige Darstellung der Weissagung, ein Gleichnis, das den Leser unwillkürlich an die Parabeln Jesu im NT erinnert, freilich mit dem Unterschiede, daß

man bei Hesekiel in der Regel noch an wirkliche Handlungen und Vorgänge zu denken hat, während die Gleichnisse der Evangelien nur von gedachten Vorgängen reden. Daher nennen die Judäer nach 21 5 den Propheten einen Gleichnisdichter, מְמַשֵּׁל, und das Zeichen, das er 24 3^b^—5 vorführen soll, und das v. 6 9^b^—12 weiter ausgeführt und erst v. 13 gedeutet wird (nach gereinigtem Text), nennt der Prophet selbst ein מָשָׁל, ein Gleichnis.

In den Stellen 12 17—20 und 21 11f. sind die Gebärden, die der Prophet annimmt, ein Vorbild teils für die Bewohner Jerusalems, teils für die Mitverbannten des Propheten, eine symbolische Handlung, die eine zukünftige Stimmung dieser Leute abbildet, mit einer kurzen Deutung versehen, die das Ereignis hinzufügt, das diese Stimmung hervorrufen soll. In der Sache ist ein wesentlicher Unterschied nicht vorhanden. Das Zeichen ist auch hier nichts anderes als die Darstellung der Weissagung.

Etwas verschieden steht es mit den vier Handlungen, die 4 1—5 4 zusammengestellt sind, wenigstens nach dem gegenwärtigen Texte. Die Zeichen — vgl. אוֹת 4 3 — stehen selbständig für sich; man kann freilich den Abschnitt 5 5—17 als die erläuternde Weissagung ansehen, in der jedoch nur v. 12 und 16 ausdrücklich auf das vierte und dritte Zeichen Bezug nimmt. Dafür ist die Ausführung wieder recht breit, so daß eine besondere Deutung fast überflüssig und das Zeichen die Weissagung selbst wird. Damit hängt es wohl zusammen, daß bisweilen die Deutung in die Darstellung des Zeichens bereits Aufnahme findet, wie 4 4—6 5 2. Ebenso steht es mit dem Zeichen des Scheideweges 21 23—27; die Deutung findet sich schon v. 24f., obwohl die das Zeichen veranlassende Weissagung erst durch כִּי v. 26 eingeführt wird. Hier ist das kunstgerechte Nebeneinander von Zeichen und Weissagung nicht mehr vorhanden. Die Vorliebe für eine recht deutliche Ausmalung des Zeichens hat der Weissagung ihre eigentlich führende Rolle geraubt, das Zeichen hat die Weissagung in sich verschlungen.

Die Abschnitte des Buches Jeremia, die von einem Zeichen handeln — der Ausdruck אוֹת findet sich nur 44 29 — gehören sämtlich zu denjenigen Stücken, die neuerdings ziemlich allgemein auf Baruch, den Freund des Propheten, zurückgeführt werden. Streng genommen haben wir demnach nicht die Darstellung des Propheten selbst vor uns. Wir erfahren nur, wie Baruch das Auftreten des Jeremias aufgefaßt und beschrieben hat. Besonders vollständig und anschaulich ist die in Kap. 27 und 28 enthaltene Erzählung von den Jochstangen, die sich

Jeremia anfertigt, und die dann von dem Propheten Hananja zerbrochen werden. Was das Zeichen neben der Darstellung soll, ist hier sehr deutlich; es soll den Inhalt der Weissagung in symbolischer Weise darstellen und ihren Eindruck verstärken.

Ebenso liegt die Sache in dem Abschnitt, der vom Besuch Jeremias in dem Hause des Töpfers handelt; 18$_{1-4}$ erzählt den Vorgang, v.$_{5-10}$ bringen die Deutung, v.$_{11\,ff.}$ die Anwendung. Kürzer ist die Erzählung vom Zerbrechen des Kruges: Kap. 19$_{1\,2}$ und $_{10}$ die Handlung, in v.$_{11}$ und $_{12^a}$ die Deutung. Auch 43$_{8-13}$ — v.$_{9}$ die Handlung, v.$_{10}$ die Weissagung — und 51$_{61-64}$ — die Handlung v.$_{61}$ und $_{63}$ erhält ihren Sinn durch v.$_{64}$ — sind in derselben Weise angelegt. Dagegen handelt es sich 44$_{29\,f.}$ nur um ein Wahrzeichen, das in keiner inneren Beziehung zu dem Inhalt der Weissagung steht, und der Vorgang in 32$_{6-15;\,14\,f.\,42-44}$ ist aufzufassen wie Hos 1; ein äußeres Erlebnis wird durch die religiöse Auffassung des Propheten zum Träger einer göttlichen Offenbarung.

Demnach ist die Verbindung von Zeichen und Weissagung in den Büchern Jeremia und Hesekiel wesentlich in der gleichen Weise gehandhabt; der Inhalt der Weissagung soll in sinnenfälliger Weise veranschaulicht werden. Die kleinen Unregelmäßigkeiten, die im Buch Hesekiel wahrgenommen wurden, beweisen entweder eine nachlässige Behandlung der allgemein bekannten Redeform oder hängen mit Umgestaltungen des Textes durch spätere Hände zusammen.

Wenden wir uns nun, mit diesem Ergebnis ausgerüstet, zum Buche des Jesaja, so sind zunächst einige Stellen zu nennen, die für unser Thema nicht in Betracht kommen. Jes 37$_{30}$ (= 2 Kön 19$_{29}$) und Jes 38$_{7\,f.}$ (= 2 Kön 20$_{8-11}$) sind nur Wahrzeichen, die mit einer Weissagung keinerlei innere Verbindung haben; Jes 19$_{19\,f.}$ handelt es sich um ein Erinnerungszeichen für Jahwe, wie es der Regenbogen Gen 9$_{12-17}$ ist. Diese drei Stellen haben mit dem Propheten Jesaja nichts zu tun. Dagegen rührt die Verbindung von Zeichen und Weissagung Jes 7$_{14-17}$ 8$_{1-4}$ und 20 sicher von ihm her. Nach Kap. 20 zeigt sich Jesaja drei Jahre lang ohne Obergewand und barfuß, d. i. in der Kleidung von Gefangenen, die in die Verbannung wandern müssen, um das Los der von Sargon besiegten und gefangenen Ägypter und Kuschiten im voraus anzudeuten. Das Zeichen veranschaulicht den Inhalt der Weissagung v.$_{4-6}$, wie wir es Hes 12$_{1-7\;17-20}$ 21$_{11}$ und 24$_{15-18}$ gefunden haben. Die Inschrift auf der großen Tafel Jes 8$_{1-4}$ erhält ihren lebendigen Träger in einem Sohne des Propheten (8$_{3}$), so daß nun dieser in seinem

Namen das Geschick von Damaskus und Samaria darstellt. Das Zeichen ist hier offenbar mit größerer Kunst und mit besonderem Nachdruck behandelt. Es bringt freilich auch den Inhalt der Weissagung zum Ausdruck, aber es wird lange vorher angekündigt, ehe sein eigentlicher Träger vorhanden ist, und wird nach v. 4 zur Bestimmung der Zeit, bis zu der die Weissagung in Erfüllung gehen soll, benutzt. Der Zweck des Zeichens ist nicht damit erschöpft, daß es den Inhalt der Weissagung darstellt und einprägt, wie uns die Beispiele aus Hesekiel und Jeremia gelehrt haben. Da das Zeichen, genauer sein Träger, lebendig ist, so gehen Veränderungen an ihm vor, und mit Hilfe dieser Veränderungen unternimmt es der Prophet, die Zeit für die Erfüllung seines Ausspruchs zu bestimmen.

Wenn ich nun unter diesem Gesichtspunkt den Abschnitt Jes 7 14—17 ins Auge fasse, so ist es nicht meine Absicht, in eine vollständige Erörterung aller damit verbundenen Fragen einzutreten und mich mit entgegenstehenden Meinungen auseinanderzusetzen. Ich will nur hervorheben, was man von dem Text, der ja zweifellos zu der hier besprochenen Kunstform der prophetischen Rede gehört, in dieser Hinsicht erwarten darf, und inwiefern er diesen Erwartungen entspricht. Meine jetzigen Ausführungen sollen das, was ich in meinem religionsgeschichtlichen Volksbuch über Jesaja (1907) und in meinem Beitrage zu „Die Heilige Schrift des Alten Testaments, herausgegeben von E. Kautzsch“, dritte Auflage (1909), in der dort gebotenen Kürze zu dieser Stelle gesagt habe, näher begründen.

Das Zeichen ist in v. 14 und 15, die Weissagung in v. 16 und 17 enthalten. Da das Zeichen auch bei Jesaja, wie wir gesehen haben, die Weissagung veranschaulichen und einprägen soll, so hat jeder Versuch eines Verständnisses von ihr auszugehen, nicht vom Zeichen. Weil die Weissagung das Zeichen veranlaßt, deshalb ist sie durch כִּי mit dem Zeichen verbunden v. 16, ebenso wie 8 4 und Hes 20 26. Sehen wir von der Zeitbestimmung v. 16ª vorläufig ab, so besteht die Weissagung aus zwei Hauptsätzen, die auffallenderweise ohne jede Verbindung nebeneinander stehen. Das wird aus ihrem Sinne begreiflich, da der zweite Satz nicht den Sinn des ersten fortführt, sondern einen für die Politik des königlichen Hofes unerwarteten Gegensatz dazu enthält. Mit einer völligen Niederlage der Könige Rezin und Pekah, die der erste Satz v. 16ᵇ ankündigt, glaubten sich die regierenden Kreise Jerusalems von der großen Gefahr, die sie 735/734 bedrohte (vgl. v. 5f.), befreien zu können, so daß sie nicht nur selbst gesichert, sondern auch dem Lande Ruhe und Frieden

wiedergegeben wären. Dies Ziel wollte Ahas mit seiner Politik damals erreichen. Der zweite Satz sagt aber aus, daß Ahas durch seine Politik die Dynastie und das Reich in die schlimmste Not bringen wird. Nach dem Urteile des Propheten war die Bedrängnis Judas v. 17 freilich die Folge der Niederlage, die Rezin und Pekah durch die Assyrer erlitten v. 16; aber die leitenden Staatsmänner Jerusalems glaubten die Zukunft Judas durch den Anschluß an Assyrien sichern zu können. Um auf sie Eindruck zu machen, läßt der Prophet den zweiten Satz ohne jede Verbindung folgen, gleichsam um das Unerwartete des vernichtenden Schlages äußerlich zu malen. Mit dem ersten Satze gibt er zum Teil der Hoffnung der Politiker recht, mit dem zweiten verneint er sie; der erste Satz erhält dadurch konzessiven Sinn:

„wird [zwar] zur Öde das Land,
vor dessen beiden Königen dir graut,
bringt [aber] Jahwe über dich,
über dein Volk und über dein väterlich Haus
Tage, wie sie nicht gekommen sind,
seit Ephraim von Juda abfiel."

Man kann nicht daran zweifeln, auf welchen Satz Jesaja den Nachdruck legt. Es lag ihm überhaupt fern, die Politik des Ahas zu billigen und ihre Folgen als ein Glück für Juda hinzustellen. In dem Zusammenhang von 7 10–17 liegt außerdem nicht der geringste Anlaß zu einer tröstlichen oder ermutigenden Aussage des Propheten; im Gegenteil, gerade hier kommt es zum offenen Bruch zwischen dem Könige und dem Propheten. Die so fromm klingenden Worte des Ahas v. 12 geben dem Propheten volle Gewißheit darüber, daß sich Ahas dafür entschieden hat, die Assyrer um Beistand gegen Israel und Damaskus zu bitten. Es kann freilich kaum einem Zweifel unterliegen, daß Jesaja schon vorher gewußt hat, daß der König und seine Umgebung eine Gesandtschaft nach Ninive schicken wollten. In den kleinen Verhältnissen der Residenz und der Stadt konnte es gar nicht verborgen bleiben, wenn der König eine Gesandtschaft nach der weit entfernt liegenden Hauptstadt des assyrischen Reiches vorbereiten ließ. Jesaja wird ebensogut wie andere Leute in Jerusalem davon gewußt und daraus die Politik des Ahas klar erkannt haben. Gerade diese Erkenntnis ist es, die ihn in die königliche Residenz getrieben hat, um dort das göttliche Urteil über diese verhängnisvolle Wendung der judäischen Politik zu verkünden. Der „Glaube an Jahwe" (v. 9) war dem Könige keine sichere Gewähr für den Bestand seines Königtums, er sah in dem

Bündnis mit den Assyrern den einzigen Weg, um sich und seinen Nachkommen den Thron Davids zu erhalten. Damit hatte er nach dem Urteile Jesajas das Böse erwählt und das Gute verworfen. Er läßt Jahwe vergebliche Anstrengungen machen, um ihn von seinem verkehrten Verhalten abzubringen, wie er früher die Unterhändler Pekahs und Rezins durch seine ablehnende Haltung ermüdet hat (v. $_{13}$). In eine solche Lage paßt ein verheißendes, tröstendes Wort des Propheten durchaus nicht, man erwartet eine Drohung. Der Nachdruck liegt daher auf dem zweiten Satze der Weissagung, auf v. $_{17}$. Der erste Satz v. $_{16}$ ist für die Dauer bedeutungslos, jedoch das notwendige Vorspiel des harten Schlages, der Juda treffen soll — notwendig, weil Assur durch die Auflösung der Reiche Israel und Damaskus der unmittelbare Nachbar Judas wird, so daß nun zunächst Juda an die Reihe kommt, in den gewaltigen Rachen des assyrischen Ungeheuers hinabzugleiten (5 $_{14}$).

Diesem klaren, in den damaligen Umständen wohl begründeten Sinn der Weissagung muß nach den Regeln der prophetischen Rede das Zeichen v. $_{14}{}^{b}$ und v. $_{15}$ entsprechen. Diese Erwartung wird dadurch bestätigt, daß das Zeichen aus zwei, ohne Verbindung nebeneinander gestellten Sätzen besteht, genau wie die Weissagung. Man darf daher mit gutem Recht daran denken, daß auch im Zeichen der erste Satz ein tröstliches, der zweite Satz dagegen ein schlimmes Ereignis bedeutet, sowie ferner, daß der erste Satz neben dem zweiten konzessiven Sinn hat.

Der erste Satz v. $_{14}{}^{b}$ besteht aus zwei Teilen, einem Hauptsatz und einem Nebensatz. Der Hauptsatz ist durch das vorangestellte וְקָרָאת als Verbalsatz gekennzeichnet. Der Nebensatz steht voran und enthält nur Nomina, das Deutewort הִנֵּה, darauf ein Substantiv mit zwei Partizipien. Sowohl die Form des Verbalsatzes als auch der entsprechende Satz der Weissagung weisen für das Verständnis des durch הִנֵּה eingeführten Vordersatzes in die Zukunft; deshalb sind zur Vergleichung solche Beispiele aus dem Sprachgebrauch zu wählen, in denen die Partikel הִנֵּה mit ihrem Satze zweifellos auf die Zukunft hinweist. Ich führe hier an:

Ex 8 $_{25}$: הִנֵּה אָנֹכִי יוֹצֵא מֵעִמָּךְ וְהַעְתַּרְתִּי אֶל־יְהוָה
d. i. sobald ich dich verlasse, werde ich bei Jahwe Fürbitte einlegen.

Jos 2 $_{18}$: הִנֵּה אֲנַחְנוּ בָאִים בָּאָרֶץ אֶת־תִּקְוַת חוּט הַשָּׁנִי הַזֶּה תִּקְשְׁרִי בַּחַלּוֹן
d. i. wenn wir in das Land eindringen, so mußt du diese rote Schnur an das Fenster binden.

Jdc 7 17: וְהִנֵּה אָנֹכִי בָא בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה וְהָיָה כַאֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה כֵּן תַּעֲשׂוּן
d. i. sobald ich an den Rand des Lagers gelange, dann sollt ihr dasselbe wie ich tun.

Jdc 9 33: וְהִנֵּה־הוּא וְהָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ יֹצְאִים אֵלֶיךָ וְעָשִׂיתָ לּוֹ כַּאֲשֶׁר תִּמְצָא יָדֶךָ
d. i. wenn er und die Leute, die bei ihm sind, gegen dich herauskommen, so verfahre mit ihm, wie sich Gelegenheit bietet.

Den Artikel in הָעַלְמָה verstehe ich von der Gattung; über den Sinn von עַלְמָה ist nichts Neues zu sagen. v. 14[b] würde demnach zu Deutsch lauten:

Wenn nun junge Weiber schwanger werden
und einen Sohn gebären,
So werden sie ihn [zwar] Immanuel nennen.

Der Prophet hat mit der Namengebung gar nichts zu tun; sie geht von den Müttern selbst aus, die ihre Söhne nach den Umständen, unter denen sie geboren werden, zu benennen pflegen, wie das Gen 29 31 — 30 24 auch geschieht. Der Name enthält kein Bekenntnis zu irgendeiner bestimmten Gottheit, er bedient sich der allgemeinen Gottesbezeichnung אֵל und paßt auch deshalb gar nicht zu der Auffassung des Propheten Jesaja, der nachdrücklich betont, daß Jahwe allein die Ereignisse der Geschichte bestimmt und herbeiführt (22 11 5 12 19). Der Name ist tröstlich und hoffnungsreich. Die Frauen würden ihn in der Gegenwart nicht wählen (7 2); wenn sie es in der Zukunft tun, so ist das ein Beweis dafür, daß dann die dunkeln Wolken des Unglücks an Jerusalem vorübergezogen sind, daß dann Freude über die Rettung die Gemüter beherrscht. Diesen Zeitpunkt bemißt der Prophet nach der Dauer einer Schwangerschaft, d. h. etwa übers Jahr wird Jerusalem wieder frei sein von den es gegenwärtig bedrängenden Feinden. Die Feldzüge pflegten im alten Orient im Hochsommer oder Herbst zu beginnen, wenn die Ernte eingebracht war und ein Heer im feindlichen Lande reichlich zu leben und zu plündern fand (vgl. 2 Sam 11 1). Da wir hier im Anfang des Krieges stehen, den Rezin und Pekah gegen Ahas unternommen hatten, so redet Jesaja vermutlich im Herbst.

Der zweite Satz des Zeichens muß, wenn er dem zweiten Satz der Weissagung in regelrechter Weise entsprechen soll, ein Unglück andeuten. Der Zusammenhang weist also unter dem hier geltend gemachten Gesichtspunkt durchaus nicht darauf hin, in der Milchkost (חֶמְאָה) und dem Honig etwas Köstliches oder eine Nahrung des Überflusses zu sehen. Auf Unglück kann nur eine ärmliche, durch einen Notstand auferlegte Ernährung hinweisen. Was nun ein altes Kulturland wie

Kanaan, das zur Zeit Jesajas schon seit mehr als tausend Jahren mit dem Pfluge und der Hacke bearbeitet wurde, seinen Bewohnern zur Nahrung darbot, waren in der Tat auch ganz andere Dinge als Milchkost und Honig. Wir kennen ja aus dem AT die Erträge des Landes, die durch menschlichen Fleiß in ihm erzeugt werden, zur Genüge: Getreide, besonders Weizen, dazu allerhand Früchte, namentlich Feigen, Wein und Öl. Wenn es hoch hergeht, so ißt man dazu Fleisch (Jes 22 13). Von all diesen schönen Dingen nennt der Prophet in v. 15 nichts. Milch und Honig sind vielmehr die Nahrungsmittel, die das Land auch ohne jede Bebauung seinen Bewohnern darbieten kann. Das Vieh und die wilden Bienen finden, was sie brauchen, an den Sträuchern und Blumen, an den Gräsern und Kräutern, die wild wachsen; sie liefern Milch und Honig, auch ohne daß das Land durch Menschen bebaut wird. Der Honig der wilden Bienen war im alten Palästina bekannt; das zeigt nicht nur die Erzählung von Jonathan, dem Sohne Sauls, 1 Sam 14 25ff. und der Ausdruck דְּבַשׁ מִסֶּלַע Dtn 32 13 (vgl. Oracula Sibyllina V, 282), sondern auch die uralte Beschreibung Kanaans als eines Landes, das von Milch und Honig fließt. Wenn sich seine Bewohner nun nach v. 15 von Milch und Honig nähren müssen, so ist damit gesagt, daß der Acker- und Gartenbau im Lande aufgehört hat, daß das Land zu einer Wildnis geworden ist, die den Tieren wohl behagt, aber den Menschen nur die ärmliche Nahrung eines Hirten liefert.

Der Satz חֶמְאָה וּדְבַשׁ יֹאכֵל bedeutet aber mehr als nur eine bestimmte Ernährung; denn es wird v. 15b damit eine Erkenntnis verbunden, die sich nicht als Folge des Genusses von Milch und Honig verstehen läßt. Es ist ja ausgeschlossen, für unseren Zusammenhang die Vorstellung des griechischen Altertums heranzuziehen, nach der Seher und Dichter, die Kinder göttlichen Worts auf Erden, durch die Götterspeise des Honigs, die ihnen in frühester Jugend auf wunderbare Weise eingeflößt wird, zu ihrem hohen Beruf geweiht werden; um die Erziehung von Sehern und Dichtern handelt es sich hier nicht. Der in Frage stehende Satz ist als eine sprichwörtliche Redensart aufzufassen, die die Lebensweise eines Hirten im Lande Kanaan bezeichnet. Er hat seine Parallele in den Worten Mk 1 6: Johannes der Täufer lebte von Heuschrecken und wildem Honig. Ihr Sinn beschränkt sich nicht darauf, daß Johannes niemals etwas anderes als Heuschrecken und wilden Honig in den Mund genommen habe, z. B. auch nicht Früchte, sondern er kennzeichnet ihn als Asketen und Einsiedler, der die Güter und Genüsse der Landeskultur verschmäht. Als Hirt im

Lande Kanaan zu leben, war zur Zeit Jesajas und noch später die Losung der Rechabiten (2 Kön 10 15ff. Jer 35 1—11), die damit die ehrwürdige Form der ursprünglichen Frömmigkeit Israels in der Wüste für das Kulturland erneuern wollten, um sich vor den Abwegen der heidnischen Kultur zu schützen. Der Hinweis auf eine solche Lebensweise führt demnach für die damalige Zeit ganz sachgemäß auf den Sinn der Erziehung, auf das Ziel einer bestimmten Erkenntnis; denn die Rechabiten wollten gerade durch ihr Gelübde das Volksleben aus der heidnischen Richtung zu Jahwe zurückführen.

Das Ziel wird bezeichnet durch den Infinitiv לְדַעְתּוֹ, der durch „bis" oder „damit" im Deutschen aufzulösen ist. Er hat auffallenderweise das Suffix der dritten Person bei sich, obgleich ein Wechsel des Subjekts nicht eintritt; es wird daher des Nachdrucks wegen hinzugefügt sein, ähnlich wie לְשִׁבְתִּי 2 Sam 7 5. Zu wem die Immanuelknaben in Gegensatz gestellt werden sollen, das ist aus den folgenden Worten מָאוֹס בָּרָע וּבָחוֹר בַּטּוֹב sowie aus der Umgebung, in der sich der Prophet befindet, zu erschließen. Es läßt sich kaum an einen anderen denken als an Ahas. Denn an ihn, als das damalige Haupt der Davididen, richtet Jesaja seine Worte (v. [illegible]), und er hat durch seine politische Entscheidung das Gute verworfen und das Böse erwählt. Im Gegensatz zu ihm soll die in dem vermeintlichen Glücksjahre geborene Generation — das ist nach dem Obigen Immanuel — durch ihr Aufwachsen in dem verwüsteten Lande, das nur Hirtenspeise, Milch und Honig, liefert, dazu erzogen und geführt werden, daß sie das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen versteht. Während Ahas jetzt auf Menschen vertraut, werden sie auf Jahwe vertrauen. Der Ausdruck מָאוֹס בָּרָע וּבָחוֹר בַּטּוֹב ist nicht zu verwechseln mit der ähnlich klingenden Redensart, die Dtn 1 [illegible] und Jon 4 [illegible] vom unmündigen Kinde, 2 Sam 19 36 vom kindischen Greise gebraucht wird. Es kommt hier nicht auf die einfache Fähigkeit des Unterscheidens an, sondern auf die religiöse Fertigkeit und Festigkeit, das Schlechte zu verwerfen und das Gute zu erwählen. Diese religiös sittliche Reife soll durch eine länger andauernde Verwüstung und Verwilderung des Landes in seinen Bewohnern erzeugt werden, ein Gedanke, der an den Rest (7 3) erinnert.

Das Bisherige hat ergeben, daß die Sätze des Zeichens in v. 14b und [illegible] genau den Sätzen der Weissagung in v. [illegible] und v. [illegible] entsprechen. Sie stellen 1. in dem Namen Immanuel und 2. in der Lebensweise der zukünftigen Generation die scharf wechselnden Schicksale des Landes und seiner Bewohner dar, Glück und Unglück. Die Darstellung ist

wohl gewählt und kunstvoll, vielleicht sogar rätselhaft zu nennen; aber diese Eigentümlichkeiten passen gut zu dem bedeutungsvollen Vorgang.

v. 15 ist demnach zu übersetzen:

> Er wird [aber] von Milchkost und Honig leben,
> Bis er lernt das Böse zu verwerfen und das
> Gute zu erwählen.

v. 15^{b} hat mit dem Inhalt der beiden Sätze der Weissagung nichts zu tun. Dieser Teil des Verses schließt sich zwar seinem Sinne nach leicht an den ersten Teil des Verses an, wenn man diesen in der oben ausgeführten Weise versteht, aber er wird durch den Inhalt der Weissagung nicht gefordert. Er steht jedoch in Beziehung zur Weissagung, weil er v. 16^{a} zur Zeitbestimmung verwendet wird. Wenn das geschehen sollte, so mußte der Prophet notwendig wie 8 1—4 (vgl. S. 182) lebende Wesen zum Zeichen wählen, weil sich nur an ihre Erlebnisse eine Angabe über die Zeit der Erfüllung der Weissagung anknüpfen ließ. Diese Angabe selbst ist sehr allgemein gehalten: ehe die Immanuelsöhne in das Alter der religiös-sittlichen Reife treten — sie läßt sich kaum mit irgendwelchen Zahlen ausdrücken.

Vergleicht man nun diese Zeitbestimmung mit dem Inhalt der Weissagung, so ergibt sich leicht, daß sie sich nur von v. 17 verstehen läßt. Das Glücksjahr der Rettung vor Pekah und Rezin ist ja nach v. 14^{b} das Geburtsjahr der Immanuelsöhne — wie kann man für dieses Jahr davon sprechen, daß sie der Zeit der religiös-sittlichen Reife entgegengehen? v. 17 tritt dadurch deutlich in den Vordergrund der Gedanken des Propheten; es bestätigt sich daran, was schon oben (S. 188) aus dem Zusammenhang von v. 12 ff. erschlossen wurde, daß Jesaja diesem Ausspruch eine scharfe Spitze gegen Ahas geben will. Man erkennt jetzt noch deutlicher, als es oben S. 184 ff. möglich war, daß v. 16^{b} im Zusammenhang eine ganz nebensächliche Bedeutung hat. Der Ton liegt durchaus auf der Drohung, und daraus wird verständlich, wenn der Prophet die Zeitbestimmung v. 16^{a} nur für sie gedacht und formuliert hat. Weil der Prophet das Zeichen auch zur Zeitbestimmung verwendet, so geht es naturgemäß über die Sätze der Weissagung hinaus. Ich sehe daher keinen Anlaß, die vv. 15^{b} und 16^{a} auf eine spätere Hand zurückzuführen.

Begreiflicherweise liegt die Frage nahe, weshalb Jesaja das Zeichen v. 14 f. mit so starker Betonung in den Anfang gestellt hat, so daß man leicht dazu kommt, die Weissagung v. 16 f. zu übersehen, obgleich sie zweifellos die Hauptsache neben dem Zeichen bildet. Das erklärt sich

völlig aus den einleitenden Worten v. 11: „Fordere dir ein Zeichen von Jahwe, deinem Gott, tief unten aus dem Hades oder hoch oben aus dem Himmel“. Ich sehe darin die Formel, mit der sich Jesaja Eingang in die Gemächer des Königs verschafft, um ihm selbst und seiner nächsten Umgebung (v. 13) das Urteil Jahwes über die politische Maßregel, die er für richtig gehalten hat, anzukündigen. Schon in der Geschichte des Ehud Jdc 3 19f. ist uns der Brauch bezeugt, daß jemand, der einen Gottesspruch hat, bei einem Fürsten sofort Eingang findet. Da nun Jesaja ein Zeichen angeboten hat, so beginnt er auch seine Rede mit dem Zeichen und läßt die Weissagung darauf folgen. Die Reihenfolge in Jes 8 1—4 ist die gleiche, doch ist sie dort durch die vorherige öffentliche Ankündigung des Zeichens begründet.

Der Grundgedanke des kleinen Stückes entspricht dem Motiv der göttlichen Vergeltung, das die Propheten in ihren Reden so häufig anwenden: Woran man gesündigt hat, daran wird man gestraft. Ahas hat an den Assyrern gesündigt, durch die Assyrer wird er und sein Reich deshalb von Jahwe gestraft werden.

Die Schlacht von Taanach.

Von

Paul Haupt.



Die Schlacht von Taanach.[1]

I.

10[α] Die ihr reitet[2] auf rötlichen[3] Eseln,[4β] die ihr wandert des Wegs,[5] merkt auf!
3 Hört zu, ihr Könige![6] Lauscht, ihr Herren![7] [γ]Ich[8] will singen[δ]
2 Von Israels wallendem Haupthaar,[9] von des Volkes *Kriegs*willigkeit,[10ε ζ]
32 *Dem Feldzug von Israels Scharen*[11] *gegen Sisera,*[12] *König von Megiddo,*[13]
33 *Dem Kampf der Sterne des Himmels*[14] *samt Blitzesfeuerfackeln.*[15η]

II.

6 Zur Zeit von Anats[16] Sohn, Samgar,[17ϑ] hörten {gänzlich} auf Karawanen:[18]
Die sonst auf den Straßen[19] zogen mußten jetzt auf Schleichwegen[20] wandeln;
7[a] {}Aufgehört hatten Israels Bauern[21] *zum Kampfe auszuziehen*;[22]
8[b] []Kein [Schild] und Speer war zu sehn[23] bei Israels vierzig Tausend,
7[b] Bis daß du aufstandst, Deborat,[24] bis du aufstandst, Israels Mutter.[25ι]

III.

12[a] Wach' auf, wach' auf,[26] Deborat![24(κ)] weck' auf deines Volkes Scharen![11λ]
15[a] Da sandte Deborats Volk, Issachar,[27μ] ins Tal[28] sein Fußvolk.[29]
14 Von Ephraim[30] zog man herab,[ν] dabei[31] auch dein[32] Bruder Benjamin.[33]
Von Machir[34] herab kamen Führer,[35] von Issachar[36] Träger des Stabes;[37ξ]
13 Den Edlen {[o]} folgten[38] die Rotten,[39] das Volk[π] zog herab als Krieger.[40]

(α) 1 Debora[a] sang damals folgendes Lied (β) 10 die ihr sitzt auf ezelsveulens[80]
(γ) 3 ich will JHVH (δ) will lobsingen JHVH, Israels Gott[81] (ε) 2 preiset JHVH
(ζ) 9 Mein Herz ist für Israels Führer,[82] und für die, die willig im Volk.[b]
(η) 4 JHVH,[81] da Du auszogst von Seir,[83] einherschrittst von Edoms[84] Bergland,[85]
Da bebten Erde und Himmel,[c] und die Wolken troffen von Wasser;[86]
Die Berge [[d]] zerflossen[87] vor Ihm[e] [] vor [f]dem Gotte Israels.[81] (ϑ) 6 zur Zeit Jaels[70]
(ι) 8[a] Erwählen wird Gott Neue[88] zur Zeit des Kampfs an den Toren.[89]
(κ) 23 sagte der Engel JHVHs[90] (λ) 12[b] Auf! Barak,[91] {[g]} biet' auf dein Aufgebot! {}
(μ) 15[a] ebenso *berief* Barak[91] *Sebulon und Naphtali*[91] *nach Kedes*[92] (ν) 14 dorthin[h]
(ξ) 14 des Obersten[93] (ο) 15[a] Fürsten in Issachar (π) 13 JHVHs

---

(a) 1 und Barak[91] ben-Abinoam[105] (b) 9 preiset JHVH (c) 4 troffen
(d) 5 das ist der Sinai[106] (e) 5 JHVH (f) JHVH (g) 12 ben-Abinoam
(h) 14 in's Tal

IV.

15b	In Rubens[41] Sippen[42] *waren*	die Großen zu bedenklich:[43ϱ]
16a	[σ]Bei den Herdfeuern[44] saßen sie,[τ]	Schalmeienweisen[45] lauschend.
17	Dan[46] [ι]dient' auf fremden Schiffen,[47]	auch Asser[48] blieb an der Küste.[φ]
18	Doch Issachar[49χ]{[ψ]}schaute in's Antlitz[50]	dem Tode { } auf Bergeshöhen:[51]
11	Beim Trompetenruf[52] vom Gelage[53ω]	[αα]zogen sie vor M*egiddos* Tore.[54]

V.

19	Die Könige[6] kamen und kämpften[ββ]	bei Taanach[1] am Wasser Megiddos;[5]
20	Vom Himmel her kämpften die Sterne[14]	aus ihren Bahnen[γγ] mit Sisera.[12]
22	Da stoben[56] der Rosse Hufe	beim Gebrüll[δδ] von I*sraels* Stier.[57]
21	Der Kisonstrom[55] raffte sie weg,[εε]	[ζζ]löschte aus *seiner*[58] Recke*n* Leben.[59]
23	Megiddo[60] wurde gebannt, ( )[61]	gebannt[61] auch seine Bewohner.[ηη]

VI.

28	[ϑϑ]{Durchs Gitter}[62] schaute hinaus	und spähte Siseras[12] Mutter:[63] { }[64]
	[ι]„Sein Wagenzug[65] zögert zu kommen,	[κκ]seiner Streitwagen Hufschlag[66] säumt
29	Ihrer Hofdamen[67] Weiseste antwortet,	[λλ]erwidert ihr auf ihre Worte:
30	„Sie finden[μμ] gewiß viel Beute,	eine Dirn' oder zwei auf den Kopf,[νν]
	Für Sisera[12] [ξξ]Beute von Buntzeug,	seinen Kriegern je[oo] zwei Stickereien.
		{68 ππ

VII.

24	Über alle Weiber[69] ist Jael,[70ϱϱ]	[σσ]gepriesen in den Zelten {der Edlen}:
25	Da um Wasser er bat, gab sie Milch,[72]	brachte Buttermilch[73] ihm in der Schale{
26	Nach dem Pflock[74] streckt sie aus ihre	ihre Rechte nach dem Arbeiterhammer,
	Und hämmert,[ττ] spaltet sein Haupt,{Hand,	trifft, durchschlägt[76] seine Schläfe.[77]
27	Ihr zu Füßen knickt' er[78] und fiel, {[υυ φφ]{[χχ]}{lag} da, { } zum Tode getroffen.[79ψψ]	

(ϱ) 16b was Rubens[41] Sippen[42] anlangt, so *waren* die Großen bedenklich[43] (σ) 16a waru
(τ) 17 in Gilead,[94] jenseits des Jordan, saß es[95] (υ) waru
(φ) des großen Meeres[96] (χ) 18 Sebulon (ψ) und Naphtali
(ω) 11 Dort bezingt man JHVHs Siege,[97] die Siege von[98] Israels Bauern.[21k]
(αα) da (ββ) 19 da kämpften Kanaans Könige[6] (γγ) 20 kämpften sie (δδ) 22 Gebrüll
(εε) 21 der Strom überflutete sie (ζζ) der Kisonstrom[55] (ηη) 23 weil sie JHVH zu Hilfe nic
kamen[100l] (ϑϑ) 28 durch's Fenster (ιι) warum (κκ) warum (λλ) 29 auch sie selb
(μμ) 30 verteilen (νν) 30 Mann (ξξ) Beute von Buntzeug (oo) eine Stickerei ode
(ππ) als Beute (ϱϱ) 19b Geldgewinn erhielten sie nicht[101] (σσ) 24 das Weib d
Keniten[102] Heber (ττ) mehr als alle Weiber (υυ) 26 Sisera[12] (φφ) 27 ihr
Füßen knickt' er[78] und fiel (χχ) wie er knickte[78] (ψψ) fiel
(ωω) 31 So soll'n all' deine[103] Feinde vergehn,[n] doch wie Frühsonne[104o] sein deine Freunde

(i) 17 und wohnt an ihren Buchten[16] (k) 11 JHVHs Volk (l) 23 JHVH zu Hilfe als Streiter
(m) 30 Buntzeug (n) 31 JHVH (o) in ihrer Kraft[109] (p) 31 darauf hatte das Land vierz
Jahre Ruhe.[110]

Anmerkungen.

(1) Taanach (heutzutage *Taʿánnuk,* d. h. Sandanhäufung) liegt am Südwestrande der Ebene Jesreel (28)[1] an der Straße von *Dschenîn* nach *Ḥaifâ,* 10 km nordwestlich von *Dschenîn.* Die Schlacht mag in dem von mehreren Nebenarmen des Kison (55) durchschnittenen Teil der Ebene Jesreel bei *Taʿánnuk,* nordöstlich von der Straße von *Dschenîn* nach *Ḥaifâ* (19) stattgefunden haben, und zwar wohl im Frühjahr (56) um 1250 v. Chr. (vgl. GUMPACH, *Alttestam. Studien,* Heidelberg 1852, S. 9) d. i. zur Zeit Ramses II, der nach GA³ 37 um 1310—1244 regierte, nach STEINDORFF (vgl. BAEDEKERS *Ägypten*⁷ CIII) etwa 1292—1225. SPIEGELBERGS frühere Annahme (NOWACKS Komm. 41) daß das Siegeslied die Schlacht dieses Königs bei Megiddo (13) beschreibe, ist unbegründet; die Gegner der Israeliten waren nicht Ägypter, sondern Hetiter (12. 17). Die Schreibung *Sisera* ohne *ʿAin* am Ende würde allerdings nicht schwer ins Gewicht fallen; das *ʿAin* ist auch in anderen Fällen im Hebräischen verschwunden: *Jetro* mag den Namen des ägyptischen Sonnengottes (*Rêʿ*) enthalten (MuS 522, 47; AJSL 26, 11 unten; vgl. andrerseits AJSL 30, 127, A. 2) und *Môšê* mag ursprünglich *Môšêʿ* = *Môšîʿ* (ein Name wie *Mesa*; vgl. A. 41) gelautet haben (JBL 31, 125). Nach langen Kriegen hatte Ramses II in seinem 21. Regierungsjahre mit den Hetitern Frieden geschlossen (MVAG 18, 4, S. 36. 103) wobei das eigentliche Palästina den Ägyptern verblieb, während der Norden den Hetitern zufiel. Als die Israeliten um 1450 v. Chr. von Nordosten her (17) in Kanaan eindrangen, konnten sie sich zunächst nur im Gebirge behaupten; in der Ebene vermochten sie gegen die kanaanäischen Streitwagen (29) nichts auszurichten (1 19 Jos 17 16).[2]

(2) Die vornehmen Israeliten.

(3) Genauer *graurötlich* (wie Rotschimmel). Für den Zusammenhang dieser Farbenbezeichnung (arab. *áṣḥaru*) mit dem Namen der

---

1) Diese eingeklammerten Ziffern beziehen sich auf die folgenden Anmerkungen.

2) Verweisungen wie 1 19 beziehen sich auf das Buch der Richter.

Wüste *Sahara* vgl. OLZ 16, 488; die alten Ägypter nannten die Wüste *das rote Land* (EB[11] 9, 41, B). Auch hebr. *ḥamôr,* Esel, heißt *der Rote.* J 74 sagt:[1] *Unter den Farben der Pferde schätzen die Araber heute am meisten rotbraun mit schwarzen Spitzen* (vgl. O 2, 111). Sach 1 6 nennt zuerst die roten Pferde (JBL 32, 108. 111). Die alten Araber bevorzugten hellrötliche oder gelblichweiße Kamele (J 67). 𝔖 hat *weiße Eselinnen,* und A. Müller machte darauf aufmerksam, daß noch vor 25 Jahren die Mitglieder des regierenden Hauses in Sansibar auf weißen Eseln ritten. Pferde werden in Arabien fast ausschließlich für kriegerische Zwecke gehalten (J 73). Esel gehören nicht zu den Haustieren der Beduinen (J 82).

(4) Eigentlich *Eselinnen.* Auch bei Reitpferden bevorzugt man noch heute die Stuten (O 2, 115). Die Beduinen reiten auch fast ausschließlich weibliche Kamele (J 64).

(5) Die zu Fuß gehenden geringeren Leute in Israel. *Wer zu repräsentieren hat oder etwas gelten will, darf nicht zu Fuß erscheinen* (J 81).

(6) Die kanaanäischen Stadtkönige (12).

(7) Die Patrizier in den kanaanäischen Städten.

(8) Das Siegeslied ist wohl von einem Manne aus Deborat am Tabor (24) gedichtet Die Überlieferung, daß es von einer *Prophetin Debora* herrührt, beruht auf einem Mißverständnis von II, 5 und III, 1.[2] Weiblich, wie Herder meinte, ist das Lied keineswegs. Sicher ist es aber von einem Zeitgenossen verfaßt, demnach, von einigen Bruchstücken abgesehen, das älteste Denkmal hebräischen Schrifttums, jedenfalls die älteste Quelle für die Geschichte Israels. Auch das *Sempacher*

---

1) J = Georg Jacob, *Altarabisches Beduinenleben* (Berlin 1897). — O = Max Freiherr von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf* (Berlin 1899 1900). — CoE = Haupt, *An Ancient Protest against the Curse on Eve* in *Proceedings of the American Philosophical Society,* Vol. L, No. 201 (Sept. 1911), S. 505—517. — HG = Geo. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (London 1894). — Für die weiteren Abkürzungen wie GA, AJSL, JBL, MVAG, MuS, EB[11], 𝔖 usw. siehe *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* Band 29, S. 281, Anmerkung 5 sowie OLZ 16, 488. 492. 529. 531. Vgl. auch Haupt, *Micah* (Chicago 1910) S. 68 = AJSL 26, 204 und JBL 29, 112. *Joel* = Haupt, *Joel's Poem on the Locusts* in ΞΕΝΙΑ, *Hommage international à l'Université Nationale de Grèce* (Athen 1912) S. 381—399).

2) Dies bedeutet Strophe 2, Zeile 5 und Strophe 3, Zeile 1 in der vorstehenden Übersetzung.

Lied, aus dem die Erzählung von dem Opfertode Arnold Winkelrieds in der Schlacht bei Sempach (55) stammt, ist wenigstens seinem Kerne nach das Werk eines Zeitgenossen.

(9) Dies weist auf Krieg: man ließ im Kriege das Haar lang wachsen. Auch heutzutage ist bei einem Feldzuge selten Gelegenheit zum Haarschneiden und Rasieren; im Felde läßt man Haar und Bart stehen. Später wurde diese naturgemäße Sitte als religiöses Gelübde (Num 4 5) erklärt (JBL 29, 99, A. 26). Der *verlorene Haufe* (engl. *forlorn hope,* franz. *enfants perdus*) heißt im Arabischen *nadîre,* und *nadîr* = Nasiräer; vgl. auch arab. *fidâuî* (O 2, 100). In der asiatischen Türkei sollen die zum Kriege Ausziehenden wenigstens einen Haarbüschel auf dem rasierten Kopfe (als Skalplocke) stehen lassen (O 2, 120).

(10) Das Wort *Kriegs* und die folgenden beiden Zeilen sind durch die Glosse *η* verdrängt worden, die ursprünglich als erläuterndes Zitat (BL 26) aus einem anderen (judäischen) Gedichte hinzugefügt wurde, um die Halbzeile *den Kampf der Sterne des Himmels* (14) zu erklären. In Augusti und de Wettes AT (Heidelberg 1809) ist *zum Kampfe* zur Erläuterung beigefügt: *daß sich willig das Volk* [*zum Kampfe*] *darbot.*

(11) Genauer *Zehntausenden, Myriaden*; ebenso III, 1; vgl. II, 4.

(12) Der Name erinnert an die zahlreichen hetitischen (MVAG 18, 4, S. 75) Namen, die mit *-sira* zusammengesetzt sind (JAOS 19, 2, S. 160). Sisera mag Sohn und Nachfolger des Hetiterkönigs (BA 6, 1, S. 116) Samgar (17) gewesen sein. Für die Hetiter vgl. Hugo Winckler, *Nach Boghazköi* (Leipzig 1913) S. 6. 10. 29. 30; auch PSBA 35, 251. Nach unserem Liede war Sisera ein kanaanäischer Oberkönig: verschiedene andere Stadtkönige ziehen mit ihm ins Feld (V, 1). Seine Mutter ist von Fürstinnen umgeben (VI, 3). Die Angabe in 4 2 (vgl. 1 S 12 9) daß Sisera Feldherr König Jabins von Hazor gewesen sei, ist ein späterer Versuch, die abweichenden Überlieferungen zu vereinen.

(13) Dies ist das heutige *Tell-el-Mutesellim* (d. h. *Der Hügel des Stadtkommandanten*) 5 Minuten von *el-Leddschûn* (Baed. *Pal.*[7] 211) im südwestlichen Teile der Ebene Jesreel (28) etwa mittwegs an der Straße von *Haifâ* nach *Dschenîn* (1) südwestlich von der die Ebene durchschneidenden Zweigbahn *Haifâ-Bêsân-Der'âl* der Hedschâzbahn von Damaskus nach Mekka. Die Ruinen sind vom Deutschen Palästinaverein ausgegraben worden. Diese uralte Festung beherrschte den von der Ebene Jesreel nach der Küstenebene südlich vom Karmel führenden Paß, durch den die Heerstraße von Babylonien nach Ägypten lief (HG 386. 389). Der Hügel *Tell-el-Mutesellim* war wohl die Burg von

Megiddo (Moore, *Comm.* 47). — *Megiddo* hängt mit *gĕdûd*, Truppe, Heerhaufe, zusammen und bedeutet *Truppenplatz*. Der moderne Name *Leddschûn* = lat. *Legio*, Heerhaufe, scheint eine Übersetzung des alten Namens zu sein, ebenso wie *Tell-el-Ḳâḍî* = Dan (46) oder wie der Name des heiligen Vulkans *el-Bedr*, der nach Musil dem Berg der Gesetzgebung entspricht (vgl. Oberhummer in *Mitt. d. k. k. geogr. Ges. in Wien*, 1911, Heft 12) eine Übersetzung des Namens *Sinai* zu sein scheint: *bedr* heißt im Arabischen *Vollmond*, und *Sinai* hängt mit *sîn*, Mond, zusammen (MuS 517, 37; vgl. auch 506, 18). Dieser Vulkan liegt zwischen *Tebûk* und *el-ʿÔla*, etwa eine Tagereise südöstlich von der Station *Dâr-el-ḥamrâ* der Ḥedschâzbahn, ungefähr 430 km südlich von *el-Maʿân*. Nach v, $_{5}$ wurde Megiddo mit seinen Einwohnern zur Zeit Siseras (um 1250) vollständig vernichtet, aber die Festungswerke wurden von Salomo (um 950) wiederhergestellt (1 Kön 9_{15}). — Viele Schlachten wurden bei Megiddo geschlagen: Tutmosis III (1501—1447) der Syrien eroberte und den ägyptischen Einfluß in Vorderasien befestigte, besiegte dort die Kanaaniter. König Ahasja von Juda starb (842) in Megiddo an der Verwundung, die er auf der Flucht vor Jehu erhalten (2 Kön 9_{27}). Bei Megiddo fiel (608) König Josia von Juda im Kampfe gegen Necho II von Ägypten (2 Kön 23_{29}). In der Offenb Joh 16_{16} wird der Ort, wo die große Entscheidungsschlacht am Ende der Welt stattfinden soll, *Harmageddon* genannt, d. i. hebr. *Har-Megiddô*, Berg (oder *Hügel*) von Megiddo. In Amerika wird *Armageddon* deshalb im Sinne von *Entscheidungsschlacht* gebraucht.

(14) Wir würden sagen *der Elemente*. Es ist ein poetischer Ausdruck für ein furchtbares Gewitter, das den Israeliten zu Hilfe kam (56). Vgl. auch Jos 10_{11} (AJSL 26, 4; JBL 32, 223) und 1 Sam 7_{10} sowie Ps 18_{8-15}. Öttli (1893) erklärte diese Deutung für eine *prosaische Abgeschmacktheit* (vgl. auch Bachmann, S. 274). Doch bemerkte selbst Keil (1874) S. 258: *Aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir an ein furchtbares Gewitter mit Blitz und Donner und Hagel oder einem Wolkenbruche* (vgl. J 6) *zu denken, das poetisch so vorgestellt ist, als hätten die Gestirne des Himmels ihre Bahnen verlassen, um für den Herrn und sein Reich auf Erden zu streiten.* So hat schon Josephus (*Ant.* 5, 5, 4) die Sache aufgefaßt; ebenso Herder; vgl. Bissinger (1866) S. 12. 28; auch Cooke (1892) S. 48.

(15) Hebr. *iššôt lappidôt baráḳ*. Aus einem Mißverständnis dieser Halbzeile ist (4_{4}) der Name des Gatten der Debora (24) und des Helden Baraks (4_{6}) hervorgegangen: man las den Plural *iššôt*, Feuer (Sir 48_{3}

Jom. 21[b]) irrtümlich *ist* (*éšet*) Weib, und faßte die Halbzeile als *Weib Lappidots und Barak*, ebenso wie man in Prov 30 1 und 1 Chron 25 4 Verszeilen irrig als Eigennamen aufgefaßt hat (vgl. meinen Aufsatz in ZAW 34, Heft 2). Das Siegeslied kennt ursprünglich weder Debora noch Barak, ebensowenig ein Kenitenweib (102) als Mörderin Siseras. Auch *Sebulon* statt *Issachar* in IV, 4 ist erst aus der vorhergehenden Zeile eingedrungen, wo ursprünglich *Sebulon* an Stelle von *Asser* (48) stand, und *Naphtali* ist ein noch späterer Zusatz; ebenso ist in III, 4 *Issachar* statt *Sebulon* herzustellen. Auch in 6 35 (vgl. 7 23 und den Schluß von A. 102) beruht die Erwähnung von *Asser*, *Sebulon* und *Naphtali* auf einem späteren Zusatz. Nach dem ursprünglichen Text des Siegesliedes beteiligten sich nur Issachar unter Führung der Stadt Deborat am Tabor (24) sowie die Ephraimiten (einschließlich der Benjaminiten in der Südostecke von Ephraim) an dem Feldzug gegen Sisera. Von einer *großen gemeinsamen Aktion der Mehrheit der Stämme* (Kittel, HSAT3, 1, 349; vgl. Reuss' AT 1, 131, A. 8; IN 487; auch Cooke, S. 18) ist nicht die Rede. Ruben (41) sowie Dan (46) und Asser (oder Sebulon) zogen es vor, dem Kampfe fernzubleiben. Juda mit den Leviten (MuS 522, 9) wird natürlich nicht genannt; denn die Vorfahren der Juden (d. h. der JHVHverehrer; vgl. *Mic.* 54, A. 41, und A. 23 zu CoE) sind erst kurz vor 1050 v. Chr. von Süden her in Kanaan eingedrungen (MuS 513, 19; 528, 14). Vgl. auch A. 21 und JBL 32, 12. Ein etymologischer Zusammenhang zwischen *Levi* und *Lea* (JBL 32, 47) liegt nicht vor (ZAW 29, 284, A. 6).

(16) Wir können nicht sagen, ob *Anat* Name eines Mannes oder einer Göttin (KAT3 353) ist. Einer der Bundesgenossen Sangars (17) von Karchemis (MVAG 18, 4, S. 38. 83) hieß *Bur-anate* von *Jasbuk* (KB 1, 159, 54) = *Jesbak* (Gen 25 2). *Jasbuk* und *Sangar* wurden von den Assyrern *Jaschbuk* und *Schangar* (oder *Schamgar*; vgl. *dunku* = *dumku*, AG2, § 60, a; BA 1, 14, A. 7) gesprochen (OLZ 16, 493, unten; GA3 XVIII).

(17) Samgar scheint mit *Sangar* identisch zu sein, was als Name eines Hetiterkönigs von Karchemis zur Zeit Assur-nâṣir-pals III (883 bis 858) und seines Sohnes Salmanassars III (858—824) erscheint (KB 1, 107, 65; 139, 85; 159, 43; 163, 27; 171, 82). Der hier erwähnte Samgar war wohl der Vater und Vorgänger Siseras (12). Die Angabe in dem späten (nachexilischen) Zusatz (3 31) daß Samgar ein israelitischer Held gewesen, der 600 Philister mit einem Ochsenstecken erschlagen, beruht auf einer Verwechslung mit Samma ben-Age (2 Sam 23 11). Zur

Zeit Samgars (vor 1250) gab es noch keine Philister in Palästina. Die Philister setzten sich erst nach 1200 (JBL 32, 44) an der Südküste zwischen Joppe und Gaza fest. Sie scheinen aus Kreta zu stammen. Auch die Phönizier (BA 6, 1, S. 123, 19) mögen von Griechenland her gekommen sein und das Alphabet von dort mitgebracht haben; und die Amoriter, die sich im Hinterlande Phöniziens festsetzten und von da weiter ausbreiteten, mögen eine noch frühere Schicht dieser nichtsemitischen (gegen GA³ 509; MVAG 18, 4, S. 100) Einwanderung von Westen her darstellen (vgl. auch MuS 525, 24). Beide nahmen aber die Sprache Kanaans an, ebenso wie die Israeliten ihre aramäische Muttersprache (Gen 31 47) für die Landessprache aufgaben. Hebräisch wurde schon in Kanaan gesprochen, ehe die Israeliten (um 1450) von Nordosten her und die Vorfahren der Juden (um 1050) von Süden her in Palästina eindrangen (*Mic.* 48).

(18) Die kanaanitischen Stadtkönige beherrschten die Karawanenstraßen zwischen der Mittelmeerküste und dem Jordan. Dies machte es den Israeliten unmöglich, ihre Erzeugnisse und Handelsartikel (Buntstoffe, Stickereien usw.; vgl. vi, 4. 5, auch J 154) auszuführen und überseeische Waren (J 140) einzuführen (vgl. auch OLZ 10, 308). Die Hauptstraße zwischen Babylonien und Ägypten lief durch die Ebene Jesreel über Megiddo (13) nach dem Mittelmeer. Die Ebene war der bequemste Weg vom Jordan nach der Mittelmeerküste nördlich und südlich vom Karmel.

(19) In erster Linie wohl die Straßen von Ḥaifâ nach Nazaret (MuS 514, 44) und Dschenin (1). Die erste (am Nordrande der Ebene Jesreel) war für Issachar wichtig, die zweite (am Südrande) für Ephraim. Schon Grotius (1644) erklärt richtig: *itinera publica; significat commercia abrupta.* Der Feldzug gegen Sisera war jedenfalls ein Handelskrieg, nicht ein Religionskrieg. Die alten Israeliten waren ebensowenig JHVHverehrer wie die Kanaaniter (MuS 507). Von *Einzelreisenden* (Moore) ist nicht die Rede.

(20) Eigentlich *gingen krumme Wege.* Der Handelsverkehr war nur durch Schleichhandel und Schmuggel (auf Gebirgspfaden; 𝔙 richtig *per calles devios*) möglich. Die kanaanitischen Stadtkönige mögen auch hohe Zölle erhoben haben.

(21) Eigentlich *Bauernschaft* (IN 489, 3). Ebenso in ω. Die Israeliten waren um diese Zeit rinderzüchtende Bauern (vgl. dagegen AJSL 30, 129) während die Vorfahren der Juden, die sich um 1050 im Süden Palästinas festsetzten, noch halbnomadische Schafzüchter waren (JAOS 32, 17; JBL 32, 18. 47).

(22) Bisher hatte man nicht gewagt, diesem unerträglichen Zustande ein Ende zu machen. Etwa 200 Jahre vorher, zur Zeit der ersten Einwanderung, waren die Israeliten kriegerischer gewesen.

(23) Waffen waren wohl vorhanden, aber man nahm sie nicht zur Hand zur Vertauschung des Pfluges mit der Lanze (Joel 3 10; vgl. *Mic.* 52) siehe J 226.

(24) Dies ist das heutige *Debûrîje*, 15 Minuten vom Nordwestfuße des Berges Tabor (d. h. wohl *Zisternenort*; vgl. EB 4884, Z. 2) östlich von Nazaret (19). Es war ein Hauptort (25) des Gebiets von Issachar (27). Nach Jos 21 28 (1 Chron 6 57) gehörte es zu Issachar; nach Jos 19 12 lag es an der Grenze von Sebulon (48). Der Ort war wichtig, da er am Eingang des nach Norden führenden Passes zwischen dem Tabor und den Hügeln von Nazaret liegt (19). Der heutige Name *Debûrîje* zeigt, daß die alte Form nicht *Dabrat* war, sondern *Debôrat*. Ausfall oder Zusatz eines *ô* vor *r* ist in hebräischen Texten häufig (vgl. A. 35 zu *Joel*). Die Endung *-at* ist die ältere Form von *-â* wie in *Zarpat* (GK § 80, f) = assyr. *Ṣariptu* = hebr. *ṣĕrephâh* (siehe zum hebräischen Text von λ). Eine *Prophetin Debora* hat es nie gegeben. Einen Zusammenhang zwischen *Debora* und *Dabrat* hat man schon früher angenommen; aber die Tatsache, daß der Plan zu dem Feldzuge gegen Sisera nicht von einer Prophetin Debora, sondern von dem Orte Dabrat (Deborat) am Berge Tabor ausging, hat erst Carl Niebuhr vor 20 Jahren richtig hervorgehoben. Dies bleibt ein großes Verdienst; doch gegen seinen *Versuch einer Rekonstellation des Deboraliedes* (Leipzig 1894) sträuben sich die Sterne. Niebuhrs Ansicht ist von Winckler (GI 2, 126) angenommen worden. *Deborat* mag dieselbe Bedeutung gehabt haben wie *Debir*; deshalb hat der Name auch Jos 19 12 den Artikel (GK 125, e). Hebr. *dĕbîr* bezeichnet das *Allerheiligste* im Tempel. Für die Opferfeste auf dem Tabor bei Deborat vgl. A. 27. Einige MSS von 𝔊 haben *Δαβειρωϑ* und *Δαβηρωϑ*; auch Eusebius und Hieronymus nennen den Ort *Dabira*. Wenn die Pluralform *Dĕbîrôt* (d. i. *das große Heiligtum*; vgl. die Anmerkung zu *b-Israél* im hebr. Text von i) sicher stünde, so könnte das *î* statt *ô* als Dissimilation erklärt werden wie in *Pîšôn* statt *Pûšôn* (OLZ 12, 164). Im nachbiblischen Hebräisch sagt man sogar *nîmôs* statt *νόμος*. Die Annahme, daß *Debûrîje* von *Tabor* abgeleitet ist (EB 4885) hat wenig Wahrscheinlichkeit.

(25) Genauer *eine Mutter in Israel*, d. h. *Mutterstadt*, *Metropolis*, *Hauptort* (vgl. 2 Sam 20 19). In Ps 87 5 wird Zion *Mutter* genannt (vgl. Wellhausens Psalmenübersetzung in der *Regenbogenbibel*). Mekka hat

im Arabischen die Bezeichnung *Umm el-ḳúrâ*, die Mutter der Städte (EB[11] 17, 400[b]).

(26) Dies ist eine dramatische Einkleidung des Dichters (vgl. die beiden makkabäischen Psalmen 68_{17} 114_{5}). Viele Israeliten mögen zur Zeit Siseras hilfesuchend nach Deborat geblickt haben mit dem Wunsche, daß die Stadt sich gegen Sisera erheben und damit das Signal zur allgemeinen Erhebung der Israeliten geben möge. In der Glosse ϰ, die in dem überlieferten Texte am Ende der ersten Halbzeile von v, $_{5}$ erscheint, wurde diese Aufforderung als göttliche Eingebung aufgefaßt.

(27) Nicht bloß die Männer von Deborat, sondern ganz Issachar. Das Gebiet Issachars war westlich vom Jordan unterhalb des See Gennezarets, nördlich von dem Nordostende der Ebene Jesreel (28). Der Name *Issachar* scheint *Lohnmann*, *Dienstmann* (hebr. *iš-sakár*; OLZ 12, 212) zu bedeuten (vgl. A. 34 und 40). Vielleicht dienten die Männer von Issachar als Lastträger der Kaufleute, die den Handelsverkehr auf der Straße von Damaskus (und Babylonien) nach dem Mittelmeer (und Ägypten) vermittelten (Damaskus — Ṣâfed — Tiberias — Tabor — Nazaret — Akko). Für die alte Hauptstadt Galiläas (*Ḥammôt*) südlich von dem späteren Tiberias siehe *Mic*. 28, 28. Übrigens ist das deutsche *Dienstmann* im Sinne von *Packträger* erst seit 1860 aufgekommen; ursprünglich bedeutete es *Vasall*. Auf dem Berge Tabor fanden Märkte statt (wie noch heute bei *Chân-et-Tuddschâr* auf dem Wege vom Tabor nach Tiberias) und in Verbindung damit Opferfeste (J 147). In dem *Segen Jakobs* (Gen 49_{14}) heißt es von Issachar, daß er ein (stark)knochiger (Pack)esel war, der am Herdfeuer (44) lag, und da ihm das seßhafte Leben in dem schönen Lande gefiel, so beugte er den Rücken zum Lasttragen und tat Frondienste. Träger werden aber gute Soldaten; auch ist ihr Gewerbe noch heutzutage sehr einträglich: mancher Gepäckträger verdient mehr als ein akademisch gebildeter Mann. Der Wohlstand Issachars (und Sebulons) infolge seiner Verbindung mit dem Seehandel wird auch in dem *Segen Moses* (Dtn 33_{19}) hervorgehoben; dort wird auch bemerkt, daß sie (fremde) Völker zu ihren Opferfesten (Messen) auf dem Berge (Tabor) einluden. Zu dem *Segen Jakobs* und dem *Segen Moses* sowie auch zum *Deboratliede* vgl. *Die Schriften des AT in Auswahl* von Gressmann, Gunkel u. a., Lief. 24 (Göttingen 1913) S. 171—195.

(28) Das ist das langgestreckte Dreieck der Ebene Jesreel zwischen Samaria und Galiläa von *Ḥaifâ* bis *Dschenîn* und *Debûrije* (24). Diese

Prärie heißt auch *Ebene von Megiddo* (Sach 12 11) oder die *große Ebene* (1 Makk 12 49). Der Boden ist zum Teil sumpfig. Die Ebene ist rings von Bergen umgeben: im Süden ist das Gebirge Ephraim, im Norden das galiläische Hochland, im Westen der Karmel, im Osten das Gilboagebirge und die Höhen des *Nebî Daḥî* (d. i. der sogenannte *kleine Hermon*) in der Nähe von Sunem, Nain und Endor.

(29) Die Israeliten hatten weder Reiter noch Streitwagen (65). Noch zur Zeit der makkabäischen Erhebung (um 165 v. Chr.) werden die Reiter der Feinde besonders hervorgehoben. Ps 68 18 ist zu lesen: *Zehntausende der feindlichen Reiter — Gottes Tausenden sind sie erlegen* (siehe *Mic.* 47). Vgl. auch Sach 10 5.

(30) Dies ist kein Stammname, sondern ein geographischer Begriff (ebenso *Gilead* in τ): es bezeichnet das Bergland Ephraim, südlich von der Ebene Jesreel, etwa zwischen *Dschenîn* (an der Grenze der Ebene und der Berge Ephraims) und *Beitîn* (Bethel). Der Mittelpunkt war Sichem. Von dort nach *Dschenîn* sind etwa 6 1/2 Stunde zu reiten. Das ephraimitische Bergland entspricht ungefähr dem späteren Samarien. Die Bundesgenossen Issachars kamen von Süden her, Issachar von Norden. *Ephraim* bedeutet *Fruchtbarkeit*; das Bergland war fruchtbarer und wasserreicher als Juda (*Mic.* 41) aber nicht so gesegnet wie Galiläa im Norden der Ebene.

(31) Wörtlich *bei deinen Völkern* (Mannschaften). Vgl. auch A. 26.

(32) Ephraims. Vgl. auch 21 6.

(33) Wincklers Meinung (GI 2, 133, 21[a]) daß Benjamin in dem Liede ursprünglich nicht genannt war, ist unbegründet. Benjamin (d. h. *Sohn des Südens*) war der südliche Teil Ephraims, zwischen Bethel (30) und Jerusalem. Nach den Vätersagen war Ephraim ein Sohn Josephs, und Benjamin ein jüngerer Bruder Josephs (ZAW 29, 285; JBL 32, 16). *Ephraim* sowohl wie *Benjamin* sind aber ursprünglich geographische Namen, und *Joseph* (MuS 507, 26) bezeichnet eine Vereinigung von Stämmen. Der erste König Israels, Saul (um 1020) war ein Benjaminit. Die Benjaminiten waren wegen ihrer Tapferkeit berühmt und besonders geschickt als Schleuderer (20 16). Nach Gen 49 27 (27) unternahmen sie häufig Raubzüge (J 123).

(34) *Machir*, d. h. *Verkaufter*, mag eine ähnliche Bedeutung gehabt haben wie *Issachar* (27). Nach der Überlieferung war Machir der Sohn Manasses und der Vater Gileads, d. h. Gilead (94) wurde später von den Machiriten in Besitz genommen; vielleicht bemächtigten sie sich des Gebiets von Ruben (vgl. τ). Hier bezeichnet *Machir* die Be-

wohner Ephraims westlich vom Jordan. Nach Jos 17 1[b] waren die Machiriten kriegerisch.

(35) Anführer, Befehlshaber, natürlich mit ihren Mannschaften (31). In Gen 49 10 (27) bedeutet das Wort *Herrscherstab*; vgl. *ῥαβδοῦχος*. *Von Machir herab kamen Führer* heißt: Die Machiriten sandten Truppen unter Befehlshabern ins Tal.

(36) Statt *Issachar* (27) steht hier im überlieferten Texte *Sebulon* (15. 46. 48). GUMPACH (1) S. 92 wollte hier *Simeon* einsetzen.

(37) Kommandostabes; vgl. A. 35 und unseren *Feldmarschallstab*. In Amerika ist der Marschallstab Abzeichen eines Festzugordners (Festmarschalls).

(38) Schlossen sich an und hielten fest zu ihnen.

(39) Eigentlich *Schlachtreihen, Glieder*; sie marschierten aber nicht in Regimentskolonnen. Im Englischen wird *ranks* auch für *gemeine Soldaten* gebraucht: *to reduce to the ranks* heißt *zum Gemeinen degradieren*.

(40) Militärisch organisiert unter Anführung der Edlen. Bisher hatten anscheinend bei den Israeliten keine Truppenverbände bestanden.

(41) Rubens Gebiet lag jenseits des Jordan, östlich von Ephraim (30). Nach der Überlieferung war Ruben der Erstgeborene Jakobs, d. h. ursprünglich war dieser Stamm der mächtigste; die Führerschaft fiel später aber den Ephraimiten zu. Auf dem Mesastein (um 850) wird Gad erwähnt, aber nicht Ruben. Ruben blieb nomadisch, während die Weststämme zu Bauern (21) geworden waren.

(42) Unterabteilungen des Stammes (𝔗 *zar'ăjăṯa*, Familien).

(43) Eigentlich *prüfenden Sinnes*. Aus diesem Fernbleiben Rubens ist dann später die Erzählung in Num 32 ausgesponnen worden.

(44) Nicht *Viehhürden*, sondern *die Steine, auf die der Kochkessel gestellt wird* (J 60. 247). Auf diese Halbzeile wird in einer Glosse (Ps 68 14) zu dem Siegesliede angespielt, das die siegreiche Rückkehr Judas Makkabäus' aus dem Ostjordanlande (Ende 164) feiert (*Mic.* 41). Eine Anspielung auf den überlieferten Text von IV, 4 findet sich dort in einer Glosse zu Ps 68 8, und der überlieferte Text von *η* (einschließlich *d*) ist in Ps 68 8.9 nachgebildet (AJSL 23, 226, A. 11).

(45) Eigentlich *Herdenpfeifereien*. Es ist nicht nötig, *'addarim*, Hirten, zu lesen.

(46) Das Gebiet von Dan war das nördlichste der israelitischen Stämme, im Hinterlande von Tyrus; die Stadt Dan, d. i. *Tell el-Ḳâḍi* (13), lag an der Nordgrenze Israels, eine Tagereise von Tyrus. Asser,

Naphtali und Sebulon (15) lagen zwischen Dan und Issachar. Dan, Asser und Naphtali waren nicht rein israelitische Stämme, werden deshalb in der Vätersage als Söhne Israels von Kebsweibern bezeichnet (Gen 30 3—13). Sie hatten wohl eine Beimischung europäischen Blutes (17). Issachar und Sebulon dagegen waren Leasöhne, nicht Halbblutstämme. Anfänglich sollen die Daniten im südwestlichen Teile Ephraims, in der Nachbarschaft Benjamins gesessen haben. *Dan* hatte ursprünglich wohl eine ähnliche Bedeutung wie *Issachar* (27) und *Machir* (34): arab. *dân* bedeutet *sich unterwerfen, gehorchen.*

(47) Eigentlich *weilt als Fremdling auf Schiffen.* Bissinger (S. 53) sagt: *Unter den Schiffen sind entsprechend dem Verbum fremde Schiffe, d. h. der Phönizier* (17) *zu verstehen.* Die Daniten mögen als Ruderknechte oder auch als Söldner auf tyrischen Schiffen gedient haben (vgl. Hes 27 8 10). Für Fahrten, wie sie später (um 950) Salomo im Verein mit Hiram von Tyrus nach Ophir (d. i. das Osthorn von Afrika, Französisch-Somalland) und Tarsis (Südspanien; vgl. OLZ 16, 493) unternahm, waren Seesoldaten erforderlich. Es ist kaum anzunehmen, daß die Daniten als Matrosen dienten, ebensowenig, daß sie nur Lieferanten (Öttli) für die phönizischen Schiffe waren. Tyrus war die berühmteste Seestadt des Altertums; es wird mehrfach in den Amarnatafeln (vgl. die Übersetzung *Josuas* in der *Regenbogenbibel*, S. 47—55) erwähnt, bestand also jedenfalls schon vor 1400.

(48) Das Gebiet von Asser lag südlich von Dan, zwischen Naphtali und der phönizischen Küste bei Akko und Ekdippa (*Mic.* 27). Nach Gen 49 13 (27) scheint an unserer Stelle ursprünglich *Sebulon* statt *Asser* gestanden zu haben (15). Es heißt dort von Sebulon, daß er an der Küste wohnte und *auf fremden* Schiffen *diente* (47). Vgl. *Genesis* 110, 21. Sebulon war der jüngste Sohn Leas, während Assers Mutter Leas Magd Silpa war, d. h. Sebulon war reineren Blutes als Asser. Dan (40) war der Sohn von Rahels Magd Bilha. Sebulons Gebiet lag westlich vom See Gennezaret, zwischen Naphtali im Norden und Issachar im Süden. Zu Sebulon und Naphtali in Jes 8 23 siehe *Mic.* 48.

(49) Im überlieferten Texte steht hier statt *Issachar* (27) *Sebulon;* aber das beruht, wie *Naphtali* im zweiten Halbvers, auf späterem Eintrag (15). Es ist möglich, daß Sebulon und Naphtali später an die Stelle von Issachar traten, ebenso wie wir auf dem Mesastein (41) *Gad* an Stelle von *Ruben* finden, oder wie *Simeon* gänzlich in *Juda* aufging. Eine Anspielung auf den überlieferten Text dieser Zeile finden wir in einer Glosse zu Ps 68 28 (44).

(50) Wörtlich *verachtete sein Leben zum Sterben* (ZAT 29, 286).

(51) Die Männer von Issachar hatten auf den Schleichwegen (20) im Gebirge wohl öfter ihr Leben aufs Spiel gesetzt.

(52) Eigentlich Trompete*r*ruf; vgl. Hos 5_8 1 Sam 13_3 2 Sam 20_1 (auch WZKM 23, 363 und S. 220 von WELLHAUSENS Psalmenübersetzung (in der *Regenbogenbibel*) sowie MuS 521, 45.

(53) Die Rubeniten blieben ruhig beim Herdfeuer (44) sitzen, den friedlichen Schalmeienweisen (45) lauschend; aber die Männer von Issachar folgten dem kriegerischen Alarmsignale vom Gelage weg (vgl. A. 95 zu *Joel*). Hebr. *miš'abbîm* heißt nicht *Tränkrinnen*, sondern (*Wein*)*schläuche* (Jos $9_{4.13}$) wie arab. *mís'ab* (und *sa'b*) von *sá'ib*, trinken. Auch arab. *sikâ'* (von *sakâ*, zu trinken geben) heißt *Schlauch* (für Wasser oder Milch) und *sakkâ'* bedeutet sowohl *Wasserverkäufer* (O 2, 262) als auch *Mundschenk* (hebr. *maškê*). Vielleicht steht *zwischen den Weinschläuchen* aber für *beim Gelage*. Es mag dem engl. *among their cups* entsprechen. MILTON (*Paradise Lost* 11 $_{718}$) sagt *from cups to civil broils*; vgl. auch *in his cups* (SHAKESPEARE, *Henry V.* 4_7) und lat. *in poculis*. Das Verbum, von dem *miš'âb* abgeleitet ist, bedeutet im Hebräischen gewöhnlich *schöpfen* (vgl. arab. *istakâ*, schöpfen und trinken). Will man daran festhalten, so kann *miš'âb* (Schöpfort) als ein größeres Gefäß verstanden werden, aus dem die Becher mittelst eines Schöpfgefäßes (*Kelle*, engl. *dipper*, franz. *puisoir*) gefüllt wurden; vgl. die Amphoren (aus Megiddo) in BENZINGERS *Hebr. Arch.*² 233 und J 101 sowie ZDMG 64, 705, Z. 4.

(54) *Megiddos* am Ende dieser Zeile ist wohl wegen des *Megiddos* am Ende der folgenden Zeile ausgefallen (*vertikale Haplographie*; siehe *Kings* 282, 3; vgl. 86, 30 und JBL 31, 120, 6; 135, 17). Sisera trat den Israeliten bei Taanach entgegen, ehe sie vor die Tore Megiddos gelangten. Die Scharen Issachars mögen vom Tabor nach Dschenîn gezogen sein (vielleicht über Endor, Nain, Sunem; vgl. A. 28) um sich mit den Ephraimiten zu vereinigen, und die vereinten Streitkräfte mögen von dort gegen *Tell-el-Mutesellim* (13) vorgerückt sein. Wenn die Israeliten den Moltkeschen Grundsatz *Getrennt marschieren und vereint schlagen* befolgten, so mag eine Abteilung Issachars auch vom Tabor in südwestlicher Richtung direkt auf Megiddo marschiert sein; ebenso mag eine Abteilung der Ephraimiten von Südwesten her auf dem Wege von der Küstenebene südlich vom Karmel (13) nach Megiddo gekommen sein, und diese beiden Abteilungen mögen die Kanaaniter zwischen Taanach und Megiddo dann im Rücken angegriffen haben. Megiddo

und Taanach sind vom Tabor zu sehen (vgl. den Schluß von A. 94). Vielleicht verständigte man sich durch Feuerzeichen (J 125).

(55) Das ist der *Kison*, jetzt *Nahr el-Mukaṭṭaᶜ* (d. h. *der getrennte*, in mehrere Arme geteilte, *Fluß*, nicht *die Furt*, arab. *el-múkṭaᶜ* oder *el-mákṭaᶜ*. Auch das *Wasser Meroms* (Jos 11 5 7) ist nur eine Entstellung des Namens *Wasser Megiddos*. Zu dem *m* am Ende in *Merom* statt *n* in *Megiddon* (Sach 12 11) vgl. 𝔊ᴬ *Εσδρηλωμ* statt 𝔊ⱽ *Εσδρηλων* (= *Jesreel*) in Judith 7 3. Die Ruinen von *el-Leddschûn* (13) liegen zu beiden Seiten eines Hauptarms des Kison, der von manchen für den Quellfluß gehalten wird (DB 5, 334ᵇ). Der Kison, der die Ebene Jesreel durchströmt und bei Ḥaifâ in das Mittelmeer mündet, ist nach dem Jordan der größte Fluß Palästinas. Er trocknet jedoch im Sommer aus; nur der Unterlauf führt immer Wasser. Aber zur Regenzeit (56) schwillt er hoch an und überschwemmt fast die ganze Ebene, die deshalb, besonders an den Wasserläufen, stets mehr oder weniger sumpfig bleibt (28). Nach einem starken Gewitter (14) kann der Fluß Reitern und Streitwagen sehr gefährlich werden (vgl. J 6). Den Ephraimiten waren die gefährlichen Stellen bei Taanach vielleicht besser bekannt als den Kanaanitern von Megiddo. Die viehzüchtenden Dithmarschen vernichteten am 17. Febr. 1500 bei Hemmingstedt das feindliche Heer unter König Johann von Dänemark, indem sie es in die Moräste lockten. Am 15. Nov. 1315 erfochten 1300—1500 Schweizer bei Morgarten einen glorreichen Sieg über 15000—20000 Österreicher, die in den Ägerisee (*Aquae regiae*) getrieben wurden. In der Schlacht bei Sempach (8) am Sempacher See siegten am 9. Juli 1386 etwa 1300 Schweizer über 4000 österreichische Ritter. Auch in der Schlacht bei Hastings (*Senlac*) am 14. Okt. 1066 konnten die Panzerreiter Wilhelm des Eroberers gegen das englische Fußvolk lange Zeit nichts ausrichten.

(56) Hier steht dasselbe Wort, das in VII, 4 *hämmern* übersetzt ist. Wir könnten *klappen* sagen, was LUTHER im Sinne von *schallend aufschlagen* gebraucht, aber das klingt nicht gut, wenigstens jetzt nicht mehr. *Stampfen*, wie gewöhnlich übersetzt wird, ist nicht geeignet: das heißt entweder *ungeduldig warten* (wie *scharren*) oder *hart und schwer auftretend sich fortbewegen* (wie *stapfen*). *Stieben* heißt *sprühen* und *rasch dahinsprengen* (so daß der Staub aufgewirbelt wird und unter den Hufschlägen die Funken von den Steinen sprühen; vgl. J 77). Die Pferde der kanaanäischen Streitwagen wurden infolge der Donnerschläge scheu und gingen durch, so daß sie samt den Wagenkämpfern

(BA 4, 586, 18) in den angeschwollenen Fluten des Kison umkamen. Bei der Schlacht am Tabor (16. April 1799) sollen viele der vor den Franzosen fliehenden Türken in den Fluten des von *Debûrîje* (24) kommenden Kisonarmes, der das umliegende Land überschwemmt hatte, ihren Tod gefunden haben (vgl. aber MOORE, *Comm.* 159, unten). Auch die Schlacht bei Taanach (1) fand wohl im Frühjahr statt. Die Regenzeit dauert von Oktober bis Mai; Gewitter sind im April und Mai am häufigsten (14).

(57) Der Donner galt als Stimme des Gottes Israels, der in Stiergestalt verehrt wurde (*Mic.* 19, 17; 33, 13). In Hos 12_{12} ist zu lesen *in dem Steinkreis* (von Bethel; vgl. *Mic.* 35, unten) *opferten sie dem großen Stier* (JBL 32, 116, A. 36). Auch bei den Vorfahren der Juden ist der Donner JHVHs Stimme (MuS 510, 37) und in babylonischen Texten wird er als Gebrüll des Wettergottes bezeichnet (WZKM 23, 358. 361). Im Arabischen bezeichnet *razîm* das *Brüllen* des Löwen, und das Verbum *árzama* wird vom Donner gebraucht (*árzama er-raʿdu*).

(58) Siseras.

(59) Das Auslöschen (Jes 43 [illegible]; Ps 118 [illegible]) des Lebenslichts in dem nassen Wassergrabe ist hier besonders passend. Man könnte nach Ps 124 [illegible] auch lesen: (der Kisonstrom) *ging seinen Recken ans Leben* (wörtlich *ging über die Seelen seiner Recken*) so daß sie ertranken; aber das ist weniger poetisch, paßt auch weniger zu den überlieferten Konsonanten.

(60) Das überlieferte *Meroz* ist nur eine Entstellung von *Megiddo*, ebenso wie *Merom* in Jos 11 [illegible] (55). Das *z* in *Meroz* entspricht dem *g* von *Megiddo*, und *r* dem *d*. Diese Verwechselungen sind in der hebräischen Schrift häufig. $\mathfrak{G}^A$ *Mazog* zeigt das *z* = *g* (vgl. *gêh* = *zêh* in Hes 47 [illegible]) als zweiten Konsonanten. Wie ich nachträglich bemerkt habe, hat nach BACHMANN (S. 451) schon BÖTTCHER (1863) *Meroz* als Entstellung von *Megiddo* erklärt, während FÜRST (*Handwörterbuch*[3] unter *Meroz*) es für möglich hielt, daß *Meroz* aus *Merom* entstanden sei. Vgl. zu diesen Eigennamenentstellungen *Est.* 11. 14. 68.

(61) Der Vernichtung geweiht, vollständig vernichtet. Es ist ein archaistischer Ausdruck für das (mit *Harem* zusammenhängende) hebr. *hăḥrîm*, das *einschließen*, *abschließen*, *ausschließen*, dann *tabuieren* bedeutet (vgl. Jos 6 [illegible] 7 [illegible] 8 [illegible] usw.).

(62) Die Fenster waren ziemlich hoch angebrachte Öffnungen mit hölzernen Gittern (BL 101). Die Gitter (hier *ešnâb*) der Erkerfenster in

dem oberen Stockwerk (𝔙 hat *cenaculum* für *ešnâb*) heißen noch jetzt *mašrabîje* (BAED. *Äg.*[7] CLXXXIV; *Egypt*[7] CLXXXV). Wechsel zwischen *r* und *n* zeigt sich auch sonst (MuS 517, 41) ebenso anlautendes *ma* statt *a* (*Pur.* 23, 17; *Est.* 59, unten). 𝔊^V hat *ἐκτὸς τοῦ τοξικοῦ, aus der Schießscharte,* engl. *loophole.* Der Mechaniker PHILO von Byzanz (um 120 v. Chr.) gebraucht in seiner *Μηχανικὴ σύνταξις* den Ausdruck *θυρίδες τοξικαί* für Schießscharten; vgl. *αἱ διὰ τοῦ τείχους τοξοτίδες,* POL. 8, 9, 3. Das hebr. Wort bedeutet eigentlich *Luftloch,* ebenso wie die Fenster im Schiff des babylonischen Noah *nappašu* = arab. *manfas,* Luftloch, genannt werden (BA 1, 177). AUGUSTI und DE WETTE (10) haben an unserer Stelle *Zugloch.* Engl. *window* bedeutet eigentlich *Windauge*; vgl. *bull's eye* oder *bullock's eye,* franz. *œil de bœuf*; auch im Deutschen wird ein rundes (oder ovales) Dachfenster *Ochsenauge* genannt.

(63) Die Mutter (*Wâlide*) des Königs ist eine wichtigere Persönlichkeit als eine seiner Frauen.

(64) Ergänze *indem sie sagte*; in 𝔊𝔙𝔗 ist das unnötigerweise in den Text gesetzt; vgl. BL 40, A. 13.

(65) Seine Streitwagentruppe (BA 6, 1, S. 102, 18; vgl. 91, 7; 93, 14. 18). Nach 4 3 hatte Sisera 900 eiserne Streitwagen. Zu den hetitischen (12) Streitwagen vgl. das kolorierte Titeldild der Übersetzung des Buches Josua in der *Regenbogenbibel.*

(66) Das Getrappel der Streitwagenrosse.

(67) Eigentlich *Fürstinnen.*

(68) Es ist nicht nötig anzunehmen, daß die Krieger die Buntzeuge und Stickereien selbst tragen wollten; sie konnten sie auch ihren Frauen und Töchtern mitbringen. In Davids Klagelied über Saul und Jonathan (AJSL 23, 229) heißt es (2 Sam 1 24):

Ihr Mädchen Israels,	weinet um Saul,
Der in Scharlach euch kleidete	mit köstlichen Zieraten,
Der Goldschmuck heimbrachte	zu eurer Gewandung.

(69) Wörtlich *mehr als* (andere) *Weiber gepriesen.*

(70) Jael heißt *Bergziege, Steinbockweibchen* (Hiob 39 1).

(71) Auch die Anführer (III, 5) der Israeliten erkennen die mutige Tat Jaels an. Daß die Israeliten damals noch in Zelten wohnten, ist aus der Stelle nicht zu folgern: bei Feldzügen braucht man auch heute noch Zelte.

(72) Beduinen schätzen Wasser, das sie für ihr Vieh brauchen, höher als Milch; vgl. J 96 und BENZINGERS *Hebr. Arch.*[2] 66. Im Frühjahr (56) ist auch reichlich Milch vorhanden (a. a. O. S. 67, Z. 2).

(73) Das hebr. Wort bezeichnet hier weder *saure Kamelmilch* (J. D. Michaelis) noch *geronnene Kuhmilch* (Schlippermilch, engl. *bonny-clabber*, franz. *caillé*) noch *Rahm*, noch *Butter*, sondern *Buttermilch* (franz. *babeurre*) obwohl dem assyrischen Äquivalent des hebräischen Wortes im Sumerischen *ni-nun*, abgeschöftes (eigentlich *abgeschältes*) Fett entspricht; vgl. Geo. Smiths *Chald. Genesis* (Leipzig 1876) S. 285, A. 1; Benzingers *Hebr. Arch.*² 67 und Cheynes Jesaiaübersetzung (in der *Regenbogenbibel*) S. 142, Z. 11. Es war aber nicht Kuhmilch, sondern Ziegenmilch (Prov 27 27). Natürlich kann auch aus Ziegenmilch und Schafmilch Butter bereitet werden. Plin. 28 134 sagt: *E lacte fit et butyrum... plurumum e bubulo, et inde nomen, pinguissimum ex ovibus; fit et ex caprino.* Kamelmilch läßt sich nicht buttern (J 83; vgl. dagegen EB 635, unten). Schafbutter wird nicht jedermann zusagen; aber der berühmte Roquefortkäse wird aus Schafmilch bereitet; auch Ziegenkäse hat viele Liebhaber. Kuhmilch ist in Palästina selten so gut wie Schaf- oder Ziegenmilch. Auch in Arabien gedeihen Rinder nicht (J 94). Vgl. Baed. *Ägypt.*⁷ LIII; O 2, 133.

(74) Einem der eingerammten hölzernen Zeltpflöcke, an die das Zelttuch mit Seilen befestigt wird (O 1, 225; 2, 44—46. 69. 71. 132). Bei den Beduinen werden die Zelte noch heutzutage von den Weibern aufgeschlagen und abgebrochen (EB 4972; DB 4, 717ª, unten). *Stiel* (des Hammers) kann das hebr. Wort nicht bedeuten; es mag aber im Hebräischen ein Wort *mōtéd* (vgl. Barth, *Nom.* S. 261. 264) mit der Bedeutung *Schlägel zum Einschlagen von Pflöcken* gegeben haben.

(75) Der Hammer oder Schlägel (arab. *mitade*) lag bei einem Zeltpflock, vielleicht noch bei dem letzten Pflock, der damit eingerammt worden war, und Jael griff nach dem Schlägel bei dem Zeltpflock, während Sisera aus der Schale trank, so daß er Jaels Bewegung nicht bemerkte. Jael griff nicht mit der linken Hand (𝔊^V *χεῖρα αὐτῆς ἀριστερὰν εἰς πάσσαλον ἐξέτεινεν*, 𝔏 *sinistram manum misit ad clavum*) nach dem Pflock (der wäre nicht so leicht herauszuziehen gewesen, besonders nicht mit der linken Hand) und mit der rechten Hand nach dem Hammer, sondern sie streckte ihre rechte Hand nach dem Zeltpflock aus, um den dort liegenden Hammer aufzunehmen. In 4 21 (und nicht bloß dort!) ist das mißverstanden worden. Kittels Ansicht (HSAT³, 1, 345) daß die Darstellung in der späteren Erzählung richtiger sei als die Beschreibung in dem alten Liede, ist verfehlt.

(76) Eigentlich *macht ein Loch*, durchlöchert.

(77) Sie spaltete ihm mit dem hölzernen Hammer den Schädel, indem sie ihn an die Schläfe, wo der Schädel am dünnsten ist, traf und dort ein Loch in den Kopf schlug (vgl. Num 24_{17}). *Schläfe* heißt im Hebräischen *rakkâ*, die *dünne Stelle*.

(78) Er war nicht sofort tot, sondern suchte sich zu halten; er brach in die Kniee (vgl. 2 Kön 9_{24}) und knickte zusammen. *Knicken* = in den Knieen wanken oder brechen; *Knicks* ist eine Kniebeugung mit aufrechter Haltung. Auch ein teilweise betäubter Faustkämpfer läßt sich zunächst auf ein Knie nieder.

(79) Eigentlich *zerstört*; vgl. Ps 91_6 (MT 276).

(80) Vgl. 10_4 12_{14} Sach 9_9. Die hier gebrauchte Form ist aramäisch (97). Ich habe deshalb die niederländische Form von *Eselsfüllen* gebraucht.

(81) Zur Zeit Siseras war der Gott Iraels nicht JHVH (JBL 32, 33). *Israel* wurde später aber für *Juden* gebraucht. JHVH war der Gott der edomitischen Vorfahren der Juden, dessen Verehrung erst von David um 1000 v. Chr. in Israel eingeführt wurde. Nach der Reichsspaltung (um 930) fielen die Israeliten wieder in ihren alten Götzendienst (Stierbilderverehrung usw.) zurück (*Mic.* 19. 33). Der ältere Name des edomitischen Gottes JHVH war *Esau*, d. h. *Macher, Schöpfer*. JHVH heißt *Insdaseinrufer*. Der Name wird Ex 3_{14} erklärt durch *ahiê ašär ihiê*, d. h. Ich rufe ins Dasein, was da ist (MuS 515, 45).

(82) Der Glossator faßte das Wort für *lange Haare, wallendes Haupthaar*, als *Fürsten*, wie das auch die meisten neueren Erklärer tun. Auch Dtn 32_{42} bedeutet das Wort aber nicht *Fürsten*, sondern *langes Haar* (vgl. Drivers Komm. und AJSL 23, 224, ζζ).

(83) *Seir* heißt *rauhes* (unebenes, zerklüftetes, wildes) *Land*; vgl. engl. *rough, rugged, shagged*; auch *rough rider* sollte man nicht durch *Rauhreiter*, sondern durch *wilder Reiter* wiedergeben (vgl. *Lützows wilde verwegene Jagd*). *Raugraf* oder *Wildgraf* bezeichnet ursprünglich einen Grafen über wildes unangebautes Land. *Seir* ist das Gebirgsland östlich von der *ʿAraba*, d i. die Fortsetzung der Jordanspalte zwischen dem Toten Meer und dem Golf von *ʿAkaba* (MuS 515, 31). Die Gegend, in der Petra liegt, und deren Hauptort jetzt *el-Schôbak* ist, heißt *esch-Scherâ(t)* was möglicherweise eine Umformung des alten Namens ist (mit Umstellung und Erweichung des *ʿAin*; vgl. neuarab. *náʿal* = *láʿan*, verfluchen, und *Môšê* = *Môsîʿ*; siehe A. 1 und BA 4, 571; *Est.* 74. 55, unten; OLZ 16, 492). Vgl. die Karte bei S. 161 in Baed. *Pal.*[7].

(84) Edom ist eine dialektische Form von *Adam*, Mensch (ZAW 29, 284, A. 4).

(85) So Winckler (GI 2, 232, 3). Vgl. den (*Mic.* 49 übersetzten) Schluß des Buches Obadja. Heb. *sadê* = assyr. *šadû*, Berg (vgl. AJSL 1, 181, A. 1 und arab. *sadd*, *sudd*). Auch das fälschlich als *Allmächtiger* gefaßte *El-šaddai* heißt *Berggott* (vgl. 1 Kön 20 23 28 und assyr. *bêl šadî*, KAT[3] 358). Möglicherweise hängt das Wort auch mit hebr. *šad*, Brust, zusammen (AJSL 26, 8, § 8). Für die anlautenden Zischlaute vgl. MT 279.

(86) Der Ausbruch des Sinaivulkans (13. 106) war von Erdbeben und Gewittern begleitet (MuS 511, 6). Der Himmel schien zu beben infolge der Donnerschläge. Diese beiden Verse sind in dem makkabäischen Siegesliede Ps 68 8 9 nachgebildet (44).

(87) In Lavaströmen (*Mic.* 58).

(88) Neue Führer wie Debora und Barak. 𝔖 liest *eine neue* (Führerin) wie Debora. Von *neuen Göttern* (𝔊 *θεοὺς καινούς*) ist nicht die Rede.

(89) Falls ein Sturmangriff auf Jerusalem drohen sollte wie zur Zeit Hiskias (*Mic.* 24, 9).

(90) Diese Randglosse geriet erst in den Text von v. 5, als man dort Imperative statt der Perfekta las. *Engel Jahvehs* ist später häufig für andere Götternamen eingesetzt worden (MuS 507, 8; 523, 24). Die Juden hielten die anderen Götter für Engel, die von JHVH eingesetzt worden waren, die Geschicke anderer Völker zu leiten; vgl. Wellhausens Psalmenübersetzung (in der *Regenbogenbibel*) S. 176, Z. 36 (auch EB[11] 17, 400[a], oben, und 401[a], unten, sowie *Enzykl. d. Islam* 1, 316[b]).

(91) Zu Barak (d. i. derselbe Name wie der Beiname von Hannibals Vater (*Hamilcar Barcas*) sowie zu Sebulon und Naphtali vgl. A. 15.

(92) Ergänzt nach 4 [illegible]. Es ist wohl Kedes (etwa 7 km nordwestlich von dem Einfluß des Jordans in den Ḥûlesee) gemeint, nicht der Ort zwischen *Ta'annuk* und *Leddschûn*, der jetzt *Tell Abû-Ḳudês* heißt.

(93) Hebr. *sôphêr* = assyr. *šâpiru*, Schreiber und Regent (vgl. unser *Staatssekretär* usw). Das Wort hat 2 Kön 25 19 die erklärende Glosse *Heerführer* (*Kings* 304, 46). Bis ins 17. Jahrhundert pflegten auch in Europa die Obersten ihre Regimenter selbst anzuwerben. Bei den Landsknechten wurde die Werbung von den Hauptleuten besorgt, aber die Obersten waren die Musterherren.

(94) Gilead ist ebensowenig ein Stammname wie Ephraim (30). Es ist jedenfalls nicht (wie in 𝔖) in *Gad* zu ändern. Gilead bezeichnet

ursprünglich das Gebiet zwischen dem *Nahr ez-Zerkâ* (Jabbok) und dem *Wâdi Hesbân* im Süden. Später wurde der Name auf das Ostjordanland nördlich vom Jabbok ausgedehnt (*Mic.* 41). Das Gebirge südlich vom unteren Jabbok, nördlich von *es-Salt* heißt noch jetzt *Dschébel Dschilʿâd.* Die schönen Berge und Täler Gileads bieten herrliches Weideland (Num 32 11). Von dem (über 100 m hohen) *Dschebel Ôschaʿ* (Hoseaberg) bei *es-Salt* kann man den Tabor sehen (vgl. den Schluß von A. 54). Südlich von Gilead lag Moab, was ebenfalls ein Landesname (*Kornährenland*; vgl. MT 281, unten) ist, und östlich davon saßen die Ammoniter.

(95) Rubens Volk. (96) Des Mittelmeers.

(97) Eigentlich *Rechtfertigungen*: wem JHVH den Sieg verleiht, der ist dadurch gerechtfertigt; die gerechte Sache siegt (*Mic.* 86, δ). Schon dieser theologische Ausdruck weist auf eine spätere Zeit; außerdem hat das Wort für *besingt* hier die aramäische Form, ebenso wie das Wort für *Eselsfüllen* in β die aramäische Pluralendung hat; ich habe deshalb hier das *z* des niederländischen *zingen* eingesetzt. In den echten Versen finden sich keine Aramaismen. Vgl. den Schluß der Anmerkungen zum hebr. Text von II.

(98) Nicht *für*; auch die Siege von Israels Bauernschaft (21) sind JHVHs Siege, wenigstens nach der Anschauung des Glossators (vgl. Num 21 14). *Die Heilstaten Seiner Führung an Israel* (Öttli) kann die Halbzeile nicht bedeuten. Wörtlich *die Siege Seiner Bauernschaft* (JHVHs Volk) *in Israel.*

(99) Dies ist lediglich eine irrtümliche Wiederholung (*Dittographie*). Jedenfalls malt dies nicht das Galoppieren (𝔗 *pinnûkâ*) der Rosse.

(100) Diese Glosse ist erst hinzugefügt worden, als *Megiddo* zu *Meroz* (60) entstellt worden war und man statt des Präteritums *sie bannten* (61) den Imperativ *bannt! verflucht!* las.

(101) Der Glossator nahm an, daß bei den israelitischen Bauern kein Geld zu erbeuten war, höchstens Buntstoffe und Stickereien. Geld war auch in Arabien selten (J 146). Der Handel war vorwiegend Tauschhandel.

(102) Die Angabe, daß Jael *das Weib des Keniten Heber* gewesen sei, ist ein späterer Zusatz aus 4 17 (in 4 21 steht nur *das Weib Hebers* ohne Zusatz von *hak-Kênî*). Wenn Jael später zur Frau eines Nachkommens des Brudermörders Kain gemacht wurde, so beruht das auf dem Bestreben, die schmähliche Verletzung des Gastrechts nicht einer Israelitin aufzubürden. Besonders nachdem Sisera die von Jael ge-

reichte Milch getrunken, war seine verräterische Ermordung nach beduinischer Anschauung unerhört (J 59. 85; O 2, 95). Baed. *Pal.*[7] XXVII sagt: *Dem Beduinen ist, sobald er mit dem Ankömmling Kaffee oder etwas anderes genossen hat, das Gastrecht unverletzlich. Er ist dann noch drei Tage nach der Abreise verpflichtet, den Gast zu schützen.* — Die in unserem Liede verherrlichte Jael war wohl eine Israelitin, deren Mann noch an dem Nomadenleben festhielt (41) während die meisten seiner Volksgenossen zu Bauern geworden waren. Gumpach (1) S. 123 meinte, daß Jael *ohne allen Zweifel Jüdin* gewesen sei; aber Juden gab es damals noch nicht in Palästina: die Vorfahren der Juden setzten sich erst 200 Jahre später in Südpalästina fest (15). Die Glosse 4 11 wurde hinzugefügt, weil später die Keniter (vgl. ZAW 34, 51, A. 1) im Süden Judas saßen (südlich von *Tell 'Arâd*, was etwa 30 km südlich von Hebron liegt). J 33 sagt: *Oft findet man denselben Stammnamen an Stellen, welche vom Weidebezirk des Gros sehr weit entfernt sind, wieder; es sind das meist durch Furcht vor Blutrache versprengte Familien.* Die Keniter sollen mit den Vorfahren der Juden zusammen nach Südpalästina gekommen sein, und zwar von der *Palmenstadt*, d. i. Elat am Nordostende des Golfs von *'Akaba* (MuS 512, 15; OLZ 12, 164. 248; vgl. IN 100). Auch Moses Schwiegervater, Jetro (1) soll ein Keniter gewesen sein. — Die Keniter waren JHVHverehrer, aber ihre Darbringungen waren verschieden von den Opfern der judäischen Schafzüchter: des Schäfer Abels Opferlamm war JHVH wohlgefälliger als Kains unblutige Gabe. Die Keniter mögen dann aus Juda ausgestoßen worden sein. Ursprünglich mögen sie ein ackerbautreibender Stamm bei Elat gewesen sein. Mit dem Namen ihrer Felsennester in Edom (*ḳinnim*; vgl. Num 24 21 Obad 3) kann der Name kaum zusammenhängen, aber vielleicht mit äthiop. *taḳánia*, was (wie lat. *colere*, hebr. *'abád*, aram. *peláḥ*, arab. *'ámara*) sowohl *das Land bebauen* wie *Gott verehren* bedeutet. Für äthiop. *ḳenái*, Diener, haben wir im Arabischen *ḳaịn*. Dies bedeutet auch *Schmied* (syr. *ḳainâiâ*) und man hat vermutet (EB 2658) die Keniter könnten eine Art Wanderschmiede gewesen sein wie die kesselflickenden Zigeuner (J 30). Das Verbum *ḳâna* (*iaḳînu*) bedeutet auch *Kessel flicken*, Töpfe und Pfannen ausbessern (*áṣlaḥa*). Schon Ewald hat die Keniter mit den Zigeunern verglichen (vgl. Bachmann, S. 125). Es gibt in der Wüste Schmiede, die mit den Beduinen auf gutem Fuß stehen, wenn sie auch nicht untereinander heiraten. Nach beduinischer Anschauung ist die Ausübung eines Handwerks eines freien Mannes unwürdig (J 151). Diese Wüstenschmiede ziehen

über die ganze arabische Halbinsel von Südarabien bis nach Syrien. Sie wandern nur familienweise, oft sogar nur zu zweien oder dreien, und sind besonders als Führer und Wegweiser (Num 10_{31}) geschätzt (O 1, 221; 2, 218; vgl. dazu CoE 506). — Daß Heber *hak-kênî* irgendwie mit der in ägyptischen Texten erwähnten Stadt *Ḳîn* in der Nähe von Megiddo (ZA 10, 356) in Verbindung stand, ist schwerlich anzunehmen. — Beduinen sind wohl von den ältesten Zeiten her über den Jordan nach der Ebene Jesreel gekommen, besonders im Frühjahr (56) wenn dort gute Weide zu finden ist (HG 384) und die Angabe in 4_{17} wird wohl darauf beruhen, daß die Kanaaniter, um ihre Karawanen gegen Raubzüge zu sichern, diesen Beduinen *chûwe* (Baed. *Pal.*[7] lv; O 2, 65) zahlten. Heber (oder *Ḥabér*) ist möglicherweise ein Appellativum mit der Bedeutung *Verbündeter, Genosse* (vgl. Hes $37_{16\ 19}$). *Chûwe* heißt *Bruderschaft.* — Die Keniter gehörten zu den Midianitern, die 150 Jahre später (um 1100) von Gideon zurückgeschlagen wurden. Die Keniter und Midianiter waren JHVHverehrer, während die Israeliten um diese Zeit noch ihren alten Göttern anhingen (MuS 507, 6; 512, 43). Wenn Jael zur Keniterin gemacht wird, so liegt darin eine Spitze gegen Juda ebenso wie in der Bezeichnung der Ismaeliten, die Joseph fortführten, als Midianiter (MuS 518, 1). Anderseits steht in der judäischen Legende von Kain und Abel (CoE) *Kain* gewissermaßen für *Israel* und *Abel* für *Juda* (21).

(103) Dieser Zusatz, der ein späterer euphemistischer Anhang (AJSL 26, 22, λ) ist, um nicht mit dem ominösen Worte *zu Tode getroffen* (79) zu schließen, war ursprünglich an Israel gerichtet, nicht an JHVH (*n*). Er schließt offenbar an vii an, nicht an vi.

(104) Eigentlich *wie der Sonnenaufgang.*

(105) Der Name hängt möglicherweise mit *Naaman*, Adonis (Jes 17_{10}) zusammen; vgl. S. 146 von Cheynes Jesaiaübersetzung (in der *Regenbogenbibel*) und Baudissin, *Adonis und Esmun* (Leipzig 1911) S. 88.

(106) Wir finden diese alte Glosse auch in Ps 68; vgl. AJSL 23, 236, A. 56 und oben, A. 44. 86.

(107) Die ursprüngliche Bedeutung ist *Einschnitt* (der Küste oder des Meeres). Arab. *fúrḍe*, Einschnitt, bedeutet auch *Ankerplatz, Hafen, Flußmündung*; aber, da Häfen gewöhnlich in Buchten an einer Flußmündung angelegt werden, so ist es schließlich gleichgültig, ob man das Wort als *Buchten* (𝔖 *tur'àṯà*) oder *Häfen* (𝔙 *in portubus*) faßt.

(108) Der Verfasser dieser Glosse nahm wohl Anstoß an dem Zusatz ηη, *weil sie Jahveh zu Hilfe nicht kamen*, als wenn JHVH irgendwelcher Hilfe bedürfte! Er fügte deshalb hinzu *Jahveh zu Hilfe als Streiter*, d. h. modern ausgedrückt *als Handlanger Seines erhabenen Willens* (vgl. auch MT 280, A. 15).

(109) Nicht *Pracht* (KITTEL) oder *Glanz*; der Vergleichungspunkt ist die ungebrochene frische Kraft; vgl. Ps 19 6 (so richtig BERTHEAU; vgl. auch ZAW 34 69).

(110) Dies ist ein Zusatz des deuteronomistischen Redaktors, der erst 700 Jahre später (etwa um 550) angehängt wurde.

Einige Bemerkungen zum hebräischen Texte.

(1) Hebr. שיח = arab. *šâḥa* (*iašîḥu*) was *aufpassen* bedeutet, d. h. entweder *sorgfältig bei einer Arbeit* oder *auf der Hut, vorsichtig sein.* Assyr. *šitê'u*, auf etwas bedacht sein (HW 632) kommt vom Stamme שעי.

Für שיר ב, *singen von* vgl. Ps 138 5, auch 1 Sam 19 5.

בישראל ist *bisraél* zu lesen; ebenso in Ps 45 10: *bènôṯ mèlaḵîm bikrôṯêka*, d. h. *die hehre Tochter des großen Königs ist dein größtes Kleinod*; siehe *Numbers* 57, 45 und *Eccl.* 37 sowie GK[28] § 20, h, A. 2; § 23, d; § 24, e; § 102, d; BA 1, 322, unten; JBl 31, 120, A. 18. Vgl. dazu die Bemerkungen zu בני־ישראל und התנדב in VII, 2. 3. Auch wenn die Aussprache *Iešar'él* gewesen wäre (ZAW 34, 14) so würde man *bisar'él* gesprochen haben. Zu assyr. *Sir'ilâ'a* = ישראלי vgl. arab. *Ṭâlijânî*, Italiener.

Die Sprache von Zeile 2 und 3 ist keineswegs spät: auch im Arabischen bedeutet *intadaba*: gern bereit sein, und *pirtu* (für *pirratu*, *pir'atu*; vgl. *dimtu*, Träne, für *dim'atu*) langes Haar (eigentlich *das Abzuschneidende*) findet sich schon im Assyrischen (HW 537[b]; BA 5, 471). Andrerseits ist die Sprache dieses Liedes, abgesehen von dem Gebrauche von אזי (61) im Sinne von ההם, nicht altertümlicher als z. B. Davids Elegie auf den Tod Sauls und Jonathans (68) oder das Lamechlied (CoE 500). Die masoretische Punktation mag einige Altertümlichkeiten (*Judges* 66, 27) verwischt haben, aber kaum mehr, als das bei einer Ausgabe der Lutherbibel in neuer Rechtschreibung der Fall ist.

Zu לחוקקי vgl. GB[16] *s. v.* חקק.

(II) Das überlieferte ארחות statt הליכות beruht auf Gedankenlosigkeit der alten Abschreiber (JBL 31, 130, Z. 1) während die Punktation אֳרָחוֹת (statt אָרְחוֹת) in der ersten Zeile auf Gedankenlosigkeit der Masoreten zurückzuführen ist.

אם יֵראה מגן ist eine Ellipse; vgl. GK[28] § 149, b; AJSL 23, 236, A. 57.

שׁ statt אשׁר ist uralt; vgl. JAOS 28, 116. Die ZAW 29, 42 ausgesprochene Ansicht ist irrig; אשׁר in v. 27 ist nicht ursprünglich (χχ). שׁ verhält sich zu אשׁר in gewisser Hinsicht wie das Relativpronomen *der* zu dem *papiernen* (Wustmann, *Sprachdummheiten*, S. 145) *welcher*.

(III) Für עוּרִי statt עוּרִי (ebenso בְּאֵר, אִיר statt בְּאֵר, אִיר in v, 15) vgl. JBL 31, 127, unten, auch GK[28] § 72, l. s. Es ist aber nicht notwendig, zu Anfang von v, 4 נחַל statt נחל zu lesen (oder ישׁם in VII, 5) obwohl wir im Assyrischen *naḫallu* neben *naḫlu* (HW 458[a]) finden.

Für das zweite Hemistich der ersten Zeile vgl. *Judges* 35.

Das ב in ברגליו ist irrige Wiederholung des ב in בעמק und nicht nach בו החתת, *den hast du zerbrochen,* Jes 9 3 (JBL 32, 113) zu erklären; auch das dreimalige ברגליו in 4 10 15 17 mag mitgewirkt haben.

רגליו (𝔊[LA] πεζοὺς αὐτοῦ) heißt hier *seine Fußsoldaten*; vgl. רַגְלִים Jer 12 5. Es ist jedenfalls nicht nötig, רַגְלָיו zu lesen; die Endung *-iįîm* wird häufig zu *-îm* zusammengezogen; vgl. עברים neben עבריים, oder קדמני, Plur. קדמנים, Fem. קדמניות (GK[28] § 86, h). Auch im Arabischen heißt *rağl* Fußvolk, und *râğul* ist das gewöhnliche Wort für *Mann,* aufgekommen zu einer Zeit, wo die Männer zu Fuß gingen, während die Weiber ritten (vgl. Ex 4 20). *Rağl*, Fußgänger, steht für *râğil*, ebenso wie *malk*, König = *mâlik* (AJSL 23, 262, †) ist. Im Englischen wird *foot* für *Fußsoldaten* gebraucht: *horse and foot* = Kavallerie und Infanterie.

Für מגִּד siehe AJSL 19, 133.

Zu שׁרד, *herabsteigen* (so schon Magnus, 1842) siehe *Cant.* 61 (AJSL 19, 7). Der Ausfall des י nach ר beruht auf Haplographie wie in דברת statt דבירת (vgl. AJSL 26, 11, unten, und A. 59 zu *Joel*). In שרשם sind die beiden letzten Buchstaben eine Glosse, die durch das folgende בעמק näher bestimmt wird. Das ל in בעמלק ist eine Variante zu ב; vgl. die Bemerkungen zu אחריך = יאחרך zu Anfang der zweiten Hälfte dieser Zeile und die Anmerkung zu *g*. Ebenso ist das ל von לו in Hiob 24 5 eine Variante (vgl. Ps 104 .;) zu ב in בערבה, während das ו zu dem folgenden לחם לנערים gehört (GK[28] § 154, a, A. 1, b; GB[15] 187[b], d). Wir müssen lesen:

חך־פראים במדבר$^{\alpha}$ יצאו $^{\beta}$בפעלם משחרי לטרף$^{\gamma}$:

(α) ערבה (β) ל (γ) ילחם לנערים

Sie ziehn aus wie $^{\alpha}$Steppenwildesel, $^{\beta}$durch ihre Arbeit Nahrung$^{\gamma}$ zu finden

(α) Wüsten (β) an (γ) d. h. Brot für die Kinder

Die Herstellung dieses Verses in GEORG RICHTERS *Dunkle Stellen im Buche Hiob* (Leipzig 1912) S. 32 empfiehlt sich nicht; er findet hier zwei Halbzeilen mit je fünf Hebungen! Das ל vor טרף (Prov 31 15) ist durchaus richtig; שחר ist ein assyrisches Lehnwort (mit ש = assyr. *s* wie in שוק = *sûku*, OLZ 16, 493, unten) und das assyr. *sahâru* wird mit *ana* = ל, אל verbunden, z. B. *ana ilî'a rêmni*[1] *attanashar,* ich wende mich an meinen barmherzigen Gott (HW 495[b]). Auch דרש sowie aram. בעא und תבע können mit ל konstruiert werden; ebenso wird arab. *tálaba* nicht nur mit *min*, sondern auch mit *ílâ* verbunden. Hiob 8 5 ist zu lesen:

אם־אתה תשחר אל־אל ואל־שדי תתחנן:

Wenn an Gott du bittend dich wendest und zu Schaddai um Gnade du flehst.

Vgl. auch das in den Ausführungen zu דבק am Anfang der Schlußzeile dieser Strophe angeführte מרחם משחר לך, und zu שדי die Bemerkungen zu בירדי שדה in IV, 4.

Das ה von אחריך ist als ה an den Anfang zu setzen; vgl. oben die Bemerkungen zu בפעלם. In Hos 8 5 ist (mit MARTI) יחרדו statt אחריך hinter בנימין zu lesen.

Die Form עננים ist ebensowenig ein Aramaismus wie הררי; der Plural von *katl* ist *katalim*; vgl. BAL 89, 3; NÖLD. *Syr. Gr.*² S. 61 unten.

אז ירד statt דבק beruht auf אז ירד in V. 11 (IV, 5).

דבק ל heißt *sich an etwas heften*; דבק ב *an etwas haften.* Wenn das Haften der Zunge am Gaumen in Hiob 29 10 Ps 137 6 (OLZ 10, 67) etwas Angeborenes wäre, würde ב statt ל gebraucht werden; דבק kann sogar mit אל verbunden werden; vgl. Jer 13 11 (sowie *Est.* 37, Z. 10). Auch im Syrischen sagt man דביק (ה)וא לה כנשא סגיאא, *eine große Menge schloß sich ihm an* oder *folgte ihm*, oder אתדבק(ו) לה סגיאא, *Viele schlossen sich ihm an* oder *folgten ihm.* Nach מרחם משחר לך

1) Assyr. *rêmnû* (HW 604[b]) = *barmherzig* oder *liebevoll*, steht für *rêmênû* = *râmênû* = *raḥmânû* = *raḥimânu* (AJSL I, 179, A. 4; AG² § 91, 37). Es ist deshalb nicht nötig anzunehmen (ZDMG 67, 630) daß רחמנא aus מרחמנא verkürzt ist; auch das Peal bedeutet *sich erbarmen* (vgl. DALMAN *s. v.*) ebenso wie im Assyrischen *rêmu* (vgl. arab. *ráïma* = *ahábba ua'álifa*) sowohl *lieben* als auch *begnadigen* heißt. Zu *raḥmân* = *raḥimân* vgl. den Schluß der Bemerkungen zu חלכה in III.

Ps 110_3 (*Mic.* 54, A. 45; 51, A. 28) könnte man statt דבקי auch שִׁחְיֵי sagen; aber da das ein spätes (aus dem Assyrischen entlehntes) Wort (siehe oben zu Hiob 24_5 8_5) ist, können wir es hier nicht einsetzen. Zur Bedeutung von מִרְחָם in Ps 110_3 vgl. das in der Fußnote zu *rêmnû* angeführte arab. *rá'ima*.

Wincklers (von allen Erklärern abgelehnte) Vermutung, daß in שׂריד das Wort שׂדר, *Schlachtreihe* (assyr. *sidru, sidirtu*) steckt, ist richtig; aber wir müssen den Plural herstellen. Das Wort sollte eigentlich mit ס geschrieben werden (vgl. andrerseits *Cant.* 72, 11).

לו in ירד־לו ist *Dativus ethicus* (Nöld. *Syr. Gr.*[2] § 224). Vor dem enklitischen לו (*Est.* 49, 13) mag יָרַד wie יְרַד geklungen haben.

Statt בַּגִּבּוֹרִים, *mit den Kriegern* ist (mit Moore) בְּגִבֹּרִים, *als Krieger* (GK[28] § 119, i) zu lesen.

(iv) חִקְרֵי ist constr. plur. von חָקָר, *bedenklich*, eigentlich *erwägend, prüfend*, ein intransitives Adjektivum wie יָשָׁר. Es hängt zusammen mit arab. *áhraku*, ungeschickt, dumm, eigentlich *unerfahren, unentschlossen, ängstlich*; vgl. dazu die Bemerkungen zu בשׁשׁ in vi, 2. Das Verbum *hárika* heißt im Arabischen auch *zuhause bleiben*; vgl. neuarab. *tahrîk*.

Für ישבו statt ישבת vgl. JBL 32, 114, A. 25.

גור mit dem Akkusativ (Ps 120_5) heißt *als Fremdling weilen bei* oder *auf*. Auch ישב, *sitzen, wohnen* kann mit dem Akkusativ konstruiert werden; es ist deshalb nicht nötig, על־חוף 𝔖 על כפּרא zu lesen (vgl. *Proverbs* 41, 20). 𝔊[V] *ἐκάθισεν παραλίαν θαλασσῶν*.

Das מן in מקֹּל ist ebenso aufzufassen wie das מן in מדהרות (v, 3).

מחצצים oder מחצצרים (Grätz) heißt eigentlich *Herbeirufer*; vgl. arab. *háddara, áhdara*.

(v) Das babylonische Wort מזלות können wir hier statt מסלות nicht einsetzen. Zu מסלה siehe meine Erklärung von סֶלָה in *Expos. Times* 22, 375[a], unten.

נְחל (nicht נַחַל; vgl. oben, zu iii) hängt mit חלל, *durchbohren* (vii, 4) zusammen; vgl. מְחִלָּה, *Höhle*. Arab. *hall* ist ein *Pfad durch den Sand*, und *halâl* bedeutet *Intervall*; das Part. pass. *mahlûl* heißt *durchlöchert*. In Amerika wird *interval* von einer ebenen Fläche zwischen Hügeln gebraucht.

Für דהר = arab. *hádara*, brüllen, siehe *Nah.* 37. 𝔊[L] hat *αμαδαρωθ*. 'A las הדרת statt דהרת (*Judges* 37, 21). 𝔖 hat richtig בהמתא דחילא.

Daß 𝔗 נַכְּפָא *galoppieren* bedeutet, ist keineswegs sicher (auch nicht Nah 3 2 und Jer 51 27) obwohl man dieses נכף mit assyr. *nakâpu*, dahinstürmen (HW 464[a]) zusammenstellen könnte; es kann aber ebensogut eine Umstellung von פכונא sein und *Gebrüll* bedeuten; vgl. syr. פַּכָּנָא, *brüllend, schreiend, laut* (nicht *schwatzhaft*). Assyr. *nukkupu*, mit den Hörnern stoßen (HW 464[b]) ist als נִקֵּף anzusetzen. Im Arabischen erscheint dieser Stamm als *káfana*.

Die Umstellung der dritten und vierten Zeile dieser Strophe hat schon Ley, *Grundzüge* (Halle 1875) S. 218 befürwortet.

Zu עִזּוּז = גבור vgl. Ps 24 8.

Statt des Imperativs אורו ist das Perfektum *ârû* = *árrû* zu lesen. Andrerseits ist Ps 90 8 statt des Perfektums שַׁתָּה der Imperativ שִׁיתָה zu lesen (JBL 31, 120). Das Verbum bedeutet ursprünglich *binden* (vgl. engl. *spell-bound* und griech. *κατάδεσμος*. Assyr. *arru* (HW 138[a]) heißt *Vogelfänger*; vgl. talm. אָרָא, Snh. 25[a] (BT 7, 98). Auch חבר, *bannen* heißt eigentlich *binden*, und חרם hängt mit חרם, *Netz* zusammen. Der Inf. abs. kann natürlich auch *nach* dem Verbum stehen wie im Arabischen (WdG 2, 55, A). Die Behauptung (GK[28] 113, r, A. 1) daß der verstärkende Inf. im Syrischen regelmäßig *vor* dem Verbum stehe, ist unrichtig (vgl. Nöld. *Syr. Gr.*[2] § 290).

(VI) אשנב hängt mit נשב, *wehen* (arab. *ánsaba*) zusammen. Das ב in נשף (= נשב) beruht auf partieller Assimilation wie in assyr. *dišpu* = דבש, *Honig*. Auch נשם ist nur eine andere Modifikation dieses Stammes; ebenso kann arab. *šániba* kühl sein, trotz Moores Spott (*Comm.* 160) damit zusammenhängen, muß dann allerdings als Lehnwort angesehen werden; vgl. die Bemerkungen zu הבכר in III, und zu den Umstellungen *Est.* 55, unten; OLZ 16, 402. Das von Moore angezogene (ägypt.) *šánab*, Schnurrbart, steht für *šárab* (vgl. *šárib*, Plur. *šawárib*). An sich könnte man dies auch mit שָׂפָם (BL 59, 35) zusammenstellen; zu dem *b* = *p* bei *š* vgl. außer dem oben angeführten assyr. *dišpu* = דבש, *Honig* und נשף = נשב, *blasen* auch das nachbiblische שרף, *schlürfen* = arab. *šáriba*, von dem *Scherbet* (oder *Sorbet*) das schon 1687 gebraucht wird, und *Sirup*, das sich schon im Mhd. findet, herkommen. Arab. *mašrabíje*, Gitterfenster (62) ist natürlich ein aramäisches Lehnwort. 𝔖 hat כוססטין, d. i. das talmud. כסוסטרא, *Balkon* für אשנב. Auch A. Seidel, *Handbuch der arab. Umgangssprache ägypt. Dialekts* (Berlin 1894) S. 276[a] gibt *muschrebije*, Balkon. Richtiger wäre *Erkergitterfenster*. 𝔗 אַרְבָּא, was mit אב = עין zusammenhängt, bezeichnet eigent-

lich die *Holzleisten* (Baed. *Äg.*[7] clxxxiv: *Buchenholzstäbe*) des Gitters. J. D. Michaelis gab אשנב durch *Jalousie* wieder, was im Englischen auch für eine mit Rolläden versehene Galerie oder Veranda gebraucht wird.

Statt וַתְּיַבֵּב ist וַתַּבֵּט (so Moore, *Comm.* und Ehrlich, auch Gressmann) zu lesen, nicht ותתבונן. Auch ⅁L κατεμάνθανεν heißt *sie spähte aus*; vgl. καταμαθόντες, *ausspionierend* Herod. 7 146. וַתְּיַבֵּב statt וַתַּבֵּט mag auf einem Hörfehler (JBL 32, 109, A. 9) beruhen.

בוש heißt ursprünglich *zaudern*, dann *verlegen sein*, dann erst *sich schämen*. Im Syrischen heißt בהת öfter *verlegen sein*; (לָא תִבְהַת מִנ(י heißt *Sei nicht verlegen meinetwegen, geniere dich nicht, sprich frei heraus.* Unser *verlegen sein* hängt zusammen mit *Jemand den Weg verlegen* (vgl. engl. *embarrass*). Mhd. *verlegenheit* = *Untätigkeit.* Vgl. dazu *Mic.* 93. Das etymologische Äquivalent im Arabischen (ZDMG 67, 633, 28) ist *bâṯa* = *báhaṯa* (AJSL 23, 245, Z. 14; vgl. die Bemerkungen zu מחק = מקק = בקק) *prüfen.* Für den Zusammenhang dieser Bedeutungen vgl. die Bemerkungen zu חִקְרֵי לֵב in iv, 1. Arab. *báhata*, verwirrt sein, ist ein aramäisches Lehnwort; *bâṯa*, zerstreuen = *báṯṯa.*

Statt חכמות ist (mit Marti) חכמת zu lesen (𝔙 *una sapientior ceteris uxoribus ejus*).

Pro Kopf heißt *für die Person, auf den Mann*; vgl. arab. *râs ġánam*, ein Stück Kleinvieh, und ἐπικεφάλειον, *Kopfsteuer* (engl. *head-money, capitation*). Es ist natürlich nicht nötig, besonders nicht in einem Liede, לְגֻלְגֹּלֶת statt לְראֹשׁ zu sagen. Auch im Syrischen bezeichnet רישא eine einzelne Person: רישא רישא heißt *einzeln*; כְּסַף רֵישָׁא = *Kopfsteuer*; רישין בעירא מאא = *hundert Stück Vieh.* Für לגלגלת und לגלגלתם finden wir in 𝔖 לרישא und לרישיהון. Es wäre töricht, dieses לראש statt לְגֻלְגֹּלֶת für aramäisch zu erklären; mehrere Ausdrücke, die im Aramäischen ganz gewöhnlich sind, sind im Hebräischen altertümlich und dichterisch (AJSL 20, 152, unten).

(vii) Lies *maịm-sál*; מַיִם ist einsilbig (GK[28] § 8, m) ebenso wie שְׁאָל schon vor der Zeit Siseras einsilbig gesprochen wurde: שְׁאָן erscheint in den Amarnatafeln als *Bît-šâni*; vgl. JBL 20, 97, A. 10; A. 70 zu *Joel* und die Bemerkungen zu בישראל in i, 3.

הלמות ist ein Intensivplural (𝔙 *ad fabrorum malleos*) und bedeutet *großer Schlägel*, ebenso wie צַלְמָוֶת *große Finsternis*; vgl. die Bemerkungen zu בישראל in i, 3 und ZDMG 64, 704, Z. 36 ארזפתא דנגרא (עמלא בארזפתא = *Schmied*).

Das nur hier vorkommende מחק kann weder eine dialektische Form von מחץ sein, noch kann es die Bedeutung des arab. *máḥaka*, auslöschen, vernichten (*maḥâhu ṷa-áḏhaba áṯarahu*) haben, obwohl auch das nachbiblische מחק in dieser Bedeutung gebraucht wird. Es ist wohl mit *mákka* = *šákka* zusammenzustellen, auch mit *báʿaka* = *bakka* = *šakka* sowie mit hebr. בקע und בקק (vgl. AJSL 23, 245; 24, 170; 26, 228). Für מ = ב siehe BA 3, 583, †† und für *máḥaka* = *makka* siehe die Bemerkungen zu *báhata* = *bâṯa* = בוש in VI; *máḥaka* hängt auch mit *mâka*, umkommen (*hálaka*) zusammen. Vgl. auch HURWITZ, *Root-Determinatives in Semitic Speech* (New York 1913) S. 86—89.

(β) Statt מדין ist מֻרִּין oder מֻרִין, *Eselsfüllen*, von מור = assyr. *mûru*, arab. *muhr* (KAT² 508; KB 6, 272, 7; JAOS 22, 8; vgl. JBL 19, 71, unten, auch J 81 und ZDMG 67, 703, A. 1) zu lesen.

(λ) Nach G scheint noch קום ברק חזק vor קום ברק gestanden zu haben.

Zu הצבה צביך oder הצבא צבאיך statt שבה שביך oder שְׁבֵה שֶׁבְיְךָ, *fange deine Fänger* (so LUTHER; siehe auch J. D. MICHAELIS, 1774, *ad loc.* sowie WELLHAUSEN, *Prol.*⁴, S. 243). Vgl. צרפה in Jes 9,4 statt שרפה (*Mic.* 51, unten).

(σ) Die Präposition ב nach dem constr. שָׂרֵי (so liest selbst KEIL statt שָׂרַי) ist nicht zu beanstanden (GK²⁸ § 130, a). Vgl. בישראל in v. 2. 7. 8. 11, ferner רבתי בגוים שרתי במדינות, Thr 1,1; היפה בנשים, Cant 6,1; מושל באדם, 2 Sam 23,3;¹ ליש גבור בבהמה, Prov 30,30 usw., auch ASKT 140, unten; CV 13, unten.

(ρ) Dies ist eine Korrektur von IV, 1. Zu ל statt ב vgl. die Erklärung von Hiob 24,[illegible] in den Bemerkungen über שרשם בעמלק in III, 3.

(εε) קדומים ist wohl entstellt aus זרמים (JBL 31, 116). Verwechslung von *-îm* und *-âm* findet sich auch sonst (*Mic.* 89, Z. 4). Vielleicht wurde זרמים erst zu נרמים, dann zu קדמים (so S) und dies zu קדמים (קדומים). Jedenfalls steckt in קדומים nicht das Wort דמים (WINCKLER): die Kanaaniter fanden ihren Tod in den Fluten, ohne daß dabei viel Blut floß. Es ist nicht nötig, זרמם (ZAW 20, 286, unten) statt זרמים (vgl. זֶרֶם, *Regenguß, Wolkenbruch*) zu lesen; möglicherweise verhält sich זרק zu זרם, wie [illegible] zu [illegible]. Auch דלף, *tränen*, arab. *ḏárafa* (vgl. auch

---

1) נעים זמרות ישראל in v. 1 heißt weder *der liebliche Sänger Israels*, noch *der Liebling der Gesänge Israels*, noch *der Sänger der Psalmen Israels*, sondern *der Gefeierte* (ἀοίδιμος, ὑμνητός) *der Lieder Israels*, der in Israels Liedern besungen wird (vgl. نغم und GK²⁸ § 128, x).

rádama) gehört zu diesem Stamm; דלק ist ein aramäisches Wort wie נדר statt נזר, פתרון statt פשרון, את statt יש usw. (*Nah.* 35; JAOS 28, 113, unten). Vielleicht ist auch das oben in A. 57 angeführte arab. *árzama* (vgl. *rázafa* vom Kamel) nur eine Umstellung von *ázrama* (זרם). Vgl. auch *ḏámara* = *zá'ara*, brüllen, vom Löwen (OLZ 10, 70). *Zárama* hat im Arabischen die privative (ZAW 29, 282, A. 1; ZDMG 64, 704, 2; 711, 1) Bedeutung *zu fließen aufhören.*

(*d*) Ehrlichs Behauptung, daß זה סיני (*Σ, τουτέστι τὸ Σινα*) nicht *das ist der Sinai* bedeuten könne, geht zu weit; vgl. *Kings* 137, 27; *Isaiah* 94, 16. Seine höhnischen Bemerkungen gegen Moore sind jedenfalls nicht am Platze.

15b IV — במפלגות ראובן — גדלים היו חקרי־לב:[ϱ]
16a — [σ]ישבו בין־המשפתים[τ] — לשמע שרקות עדרים:
17 — ודן [υ]יגור אניות — ואשר ישב החוף[φ]:
18 — ויששכר[χ] {[ψ]} עם־חרף נפשו — למות על־מרומי שדה:
11 — מקול מחצצים בין־משאבים[ω] — [αα]ירדו אל־שערי מגדו:

19a V — באו מלכים נלחמו[ββ] — בתענך על־מי מגדו:
20 — מן־שמים נלחמו הכוכבים — ממסלותם [γγ]עם־סיסרא:
22 — אז־הלמו עקבי סוס — מדהרות[δδ] אביר ישראל:
21 — נחל קישון גרפם[εε] — [ζζ][] דרך נפשו[ת] עזוזיו:
23 — ארו ארור מגדו() — ארו ארור ישביה[ηη]:

28 VI — [ϑϑ]{בעד האשנב} נשקפה — ותבט אם סיסרא{}
[ιι]בשש רכבו לבוא — [κκ]אחרו פעמי־מרכבותיו:
29 — חכמת שרותיה תענינה — [λλ]תשיב אמריה לה:
30 — הלא ימצאו[μμ] שלל — רחמה רחמתים לראש[νν]
שלל צבעים לסיסרא[ξξ] — [οο]רקמתים לכל צבאיו[ππ]:[ϱϱ]

24 VII — תברך מנשים יעל[σσ] — [ττ]באהלי {אדירים} תברך:
25 — מים־שאל חלב נתנה — בספל {}הקריבה חמאה:
26 — ידה ליתד תשלחנה — וימינה להלמות עמלים
והלמה[υυ] מחקה ראשו — ומחצה חללה רקתו:
27 — בין־רגליה כרע נפל[][φφ] — [χχ]{[ψψ]}שם{} [שכב] שדוד:[ωω]

16b (ϱ) לפלגות ראובן גדולים חקרי לב — 16a (σ) למה
17 (τ) גלעד בעבר הירדן שכן — (υ) למה — (φ) ינייבי[i] — (χ) 18 זבלון — (ψ) ונפתלי
11 (ω) שם־יתנו צדקות יהוה צדקת פרזונו[k] בישראל — (αα) אז
19 (ββ) אז־נלחמו מלכי כנען — (γγ) 20 נלחמו — (δδ) 22 דהרות — (εε) 21 נחל קדומים
21 (ζζ) נחל קישון — (ηη) 23 כי־לא־באו לעזרת יהוה[l] — (ϑϑ) 28 בעד החלון — (ιι) מדוע
28 (κκ) מדוע — (λλ) 29 אף היא — (μμ) 30 יחלקו — (νν) גבר — (ξξ) שלל צבעים — (οο) רקמה[m]
30 (ππ) שלל — (ϱϱ) 19b בצע כסף לא לקחו — (σσ) 24 אשת חבר הקיני — (ττ) מנשים
26 (υυ) סיסרא — (φφ) 27 בין־רגליה כרע נפל — (χχ) באשר כרע — (ψψ) נפל
31 (ωω) כן־יאבדו כל אויביך[n] ואהביך כצאת השמש[o p]:

---

17 (i) ויעל מפרציו ישכון — 11 (k) עם יהוה — 23 (l) לעזרת יהוה בגבורים
30 (m) צבע — 31 (n) יהוה — (o) בגבורתו — 31 (p) ותשקט הארץ ארבעים שנה

יום תענך

10 I	‏[a]רכבי אתנות צחרות[β]	והלכי על־דרך שיחו:
3	שמעו מלכים	האזינו רזנים [γ]אנכי אשירה[δ]:
2	בפרע פרעות בישראל	בהתנדב עם[ε] לצבא:[ζ]
32	בצאת רבבות ישראל	על־סיסרא מלך מגדו:
33	בהלחם כוכבי שמים	עם־אשת לפידות ברק:[η]
6 II	בימי שמגר בן־ענת[ϑ]	{חדול} חדלו הליכות
	והלכי נתיבות ילכו	ארחות עקלקלות:
7ª	{}פרזון בישראל חדלו	לצאת למלחמה:
8ᵇ	[]אם־יראה [מגן] ורמח	בארבעים אלף בישראל:
7ᵇ	עדי שקמתי דבורית	שקמתי אם בישראל:[ι]
12ª III	עורי עורי דבורת(κ)	עוררי רבבות עמך[λ]:
15ª	ו{}עם דברת ויששכר[μ]	בעמק שלח רגליו:
14	מני אפרים שרו[ν]	ואחיך בנימין בעממיך
	ממכיר ירדו מחקקים	ומיששכר משכים בשבט[ξ]:
13	דבקו שדרות לאדירים{[o]}	עם[π]־ירד־לו בגבורים:

(α) 1 ותשר דבורה[a] ביום ההוא לאמר — (β) 10 ישבי על מדין
(γ) 3 אנכי ליהוה — (δ) אזמרה ליהוה אלהי ישראל — (ε) 2 ברכו יהוה
(ζ) 9 לבי לחוקקי ישראל ולמתנדבים בעם[b]
(η) 4 יהוה בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום
ארץ {רעשה} {[c]} גם־עבים נטפו מים:
הרים[d] נזלו מפני[e] [] מפני [f]אלהי ישראל: — (ϑ) 6 בימי יעל
(ι) 8ª יבחר אלהים חדשים אז לחם שערים
(κ) 23 אמר מלאך יהוה — (λ) 12ᵇ קום־ברק{[g]} והצבא צביך{}
(μ) 15ª כן ברק הזעיק את זבלון ואת נפתלי קדשה — (ν) 14 שם[h]
(ξ) 14 ספר — (o) 15ª שרי ביששכר — (π) 13 יהוה

(a) 1 וברק בן־אבינעם — (b) 9 ברכו יהוה — (c) 4 נטפו — (d) 5 זה סיני — (e) יהוה
(f) 5 יהוה — (g) 12 בן־אבינעם — (h) 14 בעמק



Ehe und Frau im vordeuteronomischen Israel.

Von

Heinrich Holzinger.



Über die Ehe und die Stellung der Frau bei den alten Hebräern ist es heute ein fast selbstverständliches Urteil, daß das babylonische Recht des Codex Hammurabi eine weit höhere Stufe einnimmt als Recht und Tatsächlichkeit bei den alten Hebräern. Ganz ohne Zweifel, der Codex Hammurabi hat nicht nur ein weiter und sorgfältiger entwickeltes Eherecht als das a.t.-liche Gesetz auf seinen verschiedenen Entwicklungsstufen, sondern die Stellung der Frau ist vor allem bei der Ehescheidung eine bessere. Dieser Sachverhalt enthält nebenbei eine Warnung: wenn dem so ist, so sind die israelitischen Übernahmen aus Babylon nicht so ganz einfach und selbstverständlich, sondern es ist auf dem Gebiet der Rechtsbildung der Sachverhalt der, daß die babylonische Kultur ein ihren Bedürfnissen gemäßes Recht ausgebildet, das primitivere hebräische Altertum zunächst ein seinen Bedürfnissen gemäßes gehabt hat. Für die Weiterentwicklung des hebräischen Rechts liegt es dann vor Augen: rein babylonisch ist sie jedenfalls nicht.

Aber es ist noch eins dabei. Sieht man die Qualität der babylonischen Höherentwicklung näher an, so fällt sofort auf, daß dieses Recht fast ausschließlich von vermögensrechtlichen Gesichtspunkten geleitet ist. Von Wirksamkeit eines höheren sittlichen Eheideals kann kaum die Rede sein. Gewiß, reine Willkür des Mannes in Ehescheidung ist vermögensrechtlich, aber auch nur so erschwert (vgl. bes. § 138); denn in dem einen Fall, in dem Ehescheidung verboten ist, bei unheilbarer Erkrankung der Frau (§ 148), ist der entscheidende Gesichtspunkt, daß die kranke Frau neben einer anderen Ehefrau — nicht „Nebenfrau“ — Wohnung und Versorgung im Haus des Mannes erhält. Der Gesichtspunkt der ehelichen Treue ist für den Mann auch innerhalb des Hauses nur beschränkt vorhanden (§ 128. 144 f. 170). Er wird auch für die Frau in zwei Bestimmungen beiseite gesetzt: § 134 erlaubt der Frau eines gefangen gesetzten Mannes bei eintretendem Mangel „in ein anderes Haus zu gehen“ — in welchem Sinn zeigt § 135, der den Fall regelt, daß sie dort Mutter wird —, und § 136 gibt bei „böswilliger Verlassung“ der Frau das Recht, in ein anderes Haus zu gehen. Der entscheidende Gesichtspunkt ist hier, schon

nach Analogie von § 134, nicht eheliche Untreue des Mannes, sondern sein „Verabscheuen der Heimat", seine bürgerliche Unsicherheit.

Wenn der etwas undurchsichtige § 142 „Abscheu der Frau" gegen ihren Mann als Ehescheidungsgrund kennt, so reicht der allein nicht aus, während der Wille des Mannes zu verstoßen keiner besonderen Motivierung bedarf (§ 138), sondern es ist der Nachweis zu erbringen, daß „der Mann seine ehelichen Pflichten verletzt hat und sie arg zu vernachlässigen pflegt"; das wird nach Analogie von Ex 21$_{10f.}$ zu verstehen sein.

Menschlich ist § 149, der der unheilbar kranken Frau erlaubt, von dem ihr § 148 eingeräumten Anspruch auf Wohnung und Unterhalt des Mannes keinen Gebrauch zu machen, sondern mit ihrer Mitgift abzuziehen. Aber wie wenig sonst in diesem Gesetz das Persönliche als solches bedeutet, zeigt nicht nur § 141, wonach der Mann eine Frau, die „Dummheiten macht, das Haus ruiniert und den Mann vernachlässigt", ohne Mitgabe verstoßen oder, wenn er will, zur Sklavin neben einer anderen Ehefrau degradieren darf, sondern vor allem § 135, wonach die Frau des Gefangenen, die inzwischen in eines anderen Haus Kinder geboren hat, nach Rückkehr des Gefangenen zu diesem zurückgeht, während die inzwischen geborenen Kinder ihrem Vater verbleiben.

Wenn sich im Judentum ein besseres Ideal durchgesetzt hat, so ist daran der Codex Hammurabi jedenfalls nicht schuldig, sondern es müssen hier andersartige Motive wirksam gewesen sein.

Zu dem Versuch, insbesondere nach Benzingers sorgfältiger Darstellung des Gegenstandes einigen Einzelheiten weiter nachzugehen, gibt mir die nächste Veranlassung Smends Aufstellung (die Erzählung des Hexateuch S. 48. 77), daß die Quelle E jüngere eherechtliche Begriffe zeigt als J, genauer auch als J^2. Grundlage dieser Aufstellung ist bei Smend die Aufspürung von E in Gen 24, sowie die elohistische Stelle Gen 31 [illegible], auf deren Gewicht für diese Frage Wellhausen ihn aufmerksam gemacht hat. Die von Smend (S. 40, A. 1) noch angeführte Stelle Gen 20 [illegible] wird man zu dieser Erörterung wohl besser nicht heranziehen.

Die erste Frage ist, wie steht es mit dem Anteil E an Gen 24?

Nachdem schon Knobel und Reuss aus Dubletten der Erzählung auf zwei Quellen geschlossen hatten, ist eine eigentliche Analyse von Gunkel ausgeführt worden, mit dem Ergebnis, daß zwei J-Berichte (J^a und J^b) verbunden seien. Smends These, daß J, genauer J^2, und E vorliegen, so ver-

blüffend sie zunächst gegenüber der bisher fast selbstverständlichen Zuweisung des Kapitels an J erscheinen mag, ist ausreichend begründet, auch wenn seine Analyse in einigen Einzelheiten Einwendungen ausgesetzt sein sollte. Er weist zu E (S. 49, A. 3): v. 3^a 5 f. 7^a bis מולדתי. 8 10 von וכל טוב bis ארם נהרים. 11 לעת צאת השאבת. 22 von ויקח an. 23^b 25 30 37^a 38 אם־לא אל־בית־אבי תלך. 39 40 bis אתך und dann מבית אבי. $41^{a\alpha}$ 47^b 57 f. 60 61^a 62^b 64^b.

In v. 2 steht nebeneinander זקן ביתו und המשל בכל־אשר־לו. Gen 50 7 hat J זִקְנֵי בֵיתוֹ; der Gebrauch von מֹשֵׁל nimmt in der jüngeren Sprache auffallend zu. Da speziell מֹשֵׁל als oberster Verwalter Gen 45 26 bei E steht, so wird der Ausdruck dort auch v. 8 und hier als elohistisch in Anspruch zu nehmen sein.

In v. 3^a nennt Smend den Ausdruck „der Gott des Himmels und der Erde" als elohistisch. Der Halbvers ist Dublette zu v. 2^b. Der Sinn der Geste von v. 2^b als Schwörform wird auch 47 29 als selbstverständlich vorausgesetzt; es wird dort das Versprechen unmittelbar an die Forderung der Schwurgeste angefügt. Der Eindruck ist, daß hier eine Parallele einsetzt, daß אשביעך als Hiphil sachlich und als Imperfekt statt Perf. consec. syntaktisch v. 2^b nicht weiterführt.

v. 5, von Smend mit v. 6 ganz an E gewiesen, ist kaum einheitlich. LXX V vermissen in v. 4 שָׁמָּה. Daß es im hebr. Text nicht stand, sondern eine Korrektur von LXX ist, zeigt v. 38, wo es ganz unnötigerweise auch von LXX (außer Luc. Lag.) und Pesch. eingesetzt worden ist. In v. 4 erleichtert es allerdings die Frage v. 5^a. Aber v. 5^b setzt mit ההשב אשיב neu ein: der Knecht staunt über das ganze Ansinnen „Ja soll ich denn deinen Sohn zurückführen?" Auf den Fall der Weigerung des Mädchens nimmt die Antwort v. 6 f. gar keine Rücksicht, sondern führt das Gespräch weiter: dahin zurückführen darfst du ihn auf keinen Fall, sondern Jahwe wird es dir gelingen lassen, daß du ihm ein Weib von dort bringst. Damit scheidet nur v. 5^a aus dem Hauptbericht aus, dagegen v. 5^b 6 gehören zum Hauptbericht. Das von Smend als sprachliche Eigenart von E geltend gemachte לֹא אָבָה von v. 5^a (auch v. 8) steht richtig Ex 10 27 Jos 24 10 bei E, dann oft bei D (Dtn 1 27 2 30 10 10. 13 9 23 6 25 7 29 20), auch Lev 27 21, während J (s. schon m. Hexat. 101), aber auch Ex 22 16 מֵאֵן sagt.

v. 7^a, mit drei Relativsätzen, ist überfüllt. Smend weist v. $7^{a\alpha}$ bis מולדתי an E. Für diese Quelle paßt „der Gott des Himmels" (vgl. v. 3^b). Als elohistisch nennt Smend dann die Ausdrücke בית אבי und ארץ מולדתי (vgl. Gen 31 13 gegen v. 3). In v. 4 steht im Zusammenhang des Hauptberichts nebeneinander אל־ארצי und אל־מולדתי, ohne בית אבי. J hat Gen 12 1 nebeneinander מארצך וממולדתך ומבית אביך, aber 11 28 auch ארץ מולדתו. Dafür, daß J in cp. 24 בית אבי nicht geschrieben hat, spricht der Sachverhalt von v. 4 einerseits und v. 38 40 anderseits. Die Ausdrücke בית אבי und ארץ מולדתי mögen mit der elohistischen Formel „Gott des Himmels" hereingekommen sein. Da sie schon von LXX gelesen worden sind, wird die Lesart des Cod. Severi, מביתי ומארצי, Angleichung an v. 4 sein.

v. 8 greift auf v. 5^a zurück, hängt auch hinter v. 7, wo Abraham seiner Sache einfach sicher ist, merklich nach, gehört also der andern Quelle, E.

v. $_{10}$* bricht der Knecht zweimal auf; LXX hat bezeichnenderweise וילך 1° gestrichen. Als Zeichen von E nennt Smend sprachlich den Gebrauch von טוב, sachlich die Nennung von ארם נהרים als Heimat der Patriarchen. Mit טוב hat es seine Richtigkeit, vgl. Gen 45 $_{18\ 20\ 23}$ (sonst noch Dtn 6 $_{11}$). An sich muß ארם נהרים und עיר נחור keine Dublette sein, denn eine „Stadt“ Nahors kennt, gerade nach Smend S. 72, doch auch E, dem er den Namen חרן in 29 $_{4}$ zuweist; E könnte an sich hier עיר נחור mit Verzicht auf den Namen gesagt haben, um die Überraschung, daß er gleich mit der gesuchten Familie zusammentrifft, deutlich herauszustellen; eher könnte man fragen, ob nicht vor אל־עיר נחור etwa ויבא ausgefallen ist. Richtig ist, daß in JE eine doppelte Tradition von der östlichen Herkunft der Patriarchen sich zeigt: als ihre Heimat erscheint teils ארם נהרים, teils, 29 $_{1}$, ארץ בני קדם; letzteres, nach Gen 31 $_{22\ 23}$ nur sieben, für Züge mit großen Herden zehn Tagereisen von Gilead entfernt, ist ohne Zweifel (vgl. Gen 25 $_{6}$ Jdc 6 $_{3}$ Hi 1 $_{3}$) die syrisch-arabische Steppe. Da Jos 24 $_{2\ 3\ 14}$, bei jeder Analyse E, den Abraham aus Mesopotamien stammen läßt, so muß man allerdings diese in JE vorherrschende Tradition für E feststellen. Dann aber kann Gen 29 $_{1}$ nicht E gehören und ist die Quellenscheidung von Gen 29—31 einer Revision bedürftig. Fraglich wird aber vorerst noch sein, ob die Herkunft der Patriarchen aus ארם נהרים von E neu entdeckt worden ist: Gen 11 $_{28}$ weist darauf hin, daß schon J^{2} sich Gedanken gemacht hat, die über ארץ בני קדם weiter rückwärts führten; natürlich schon im Zusammenhang mit der Flutgeschichte. Wie dem auch sei, der Eindruck, daß in v. $_{10}$ eine Kompilation vorliegt, wird davon nicht berührt.

In v. $_{11}^{b}$ wird es richtig sein, daß לעת ערב und לעת צאת השאבת eine Dublette ist. Für die Zuweisung des zweiten Ausdrucks an E spricht einmal, daß der Hauptteneor J gehört und E nur ergänzend benützt ist, dann, daß der Ausdruck eigentlich auch eine Dublette zu v. $_{13}^{b}$ ist und der schönen Weiterführung der Erzählung durch das Gebet des Knechts vorgreift.

v. $_{21}$ läßt Smend passieren. Kautzsch-Socin haben מחריש als alte Glosse zur Erklärung des dunkeln משתאה angesehen. Daß in der Tat dieses von LXX und Targ. vorausgesetzte und mit *κατεμάνθανεν*, bzw. מסתכל . . שהי wiedergegebene Wort von jüdischer Textüberlieferung als Schwierigkeit empfunden wurde, zeigt vielleicht Pesch., wo für לדעת — האיש steht ܘܓܒܪܐ ܡܫܩܐ ܘܡܣܬܟܠ ܒܗ̇ ܘܫܬܩ ܠܡܕܥ „der Mann tränkte und sah ihr zu und verhielt sich abwartend, um zu erkennen“. Man kann für ܡܫܩܐ eine mit שתה bzw. השקה operierende Variante oder Korrektur zu משתאה לה voraussetzen. Aber מחריש ist auch dabei vorausgesetzt. Man wird offen halten müssen, daß es eine R^{JE} wertvoll erscheinende Variante aus E ist.

*) Smend (S. 46) wird darin recht haben, daß zwischen v. $_{9}$ und $_{10}$ Abrahams Tod berichtet war. Gegen die Annahme, daß JE ihn während der Abwesenheit des Knechts sterben ließ, daß die betreffende Notiz also etwa vor v. $_{62}$ stand, kann man v. $_{36}$ geltend machen, wo Isaak als der Erbe seines Vaters genannt ist — wohl auch als der einzige, was die Verschwägerung mit ihm begehrenswerter machte.

v. 22 bezeichnet Smend mit Recht als Dublette zu v. 53. Dazu stimmt, daß v. 47^b zwischen v. 47^a und 48 unerträglich ist; und v. 33 kommt mehr Spannung in die Erzählung, wenn das große Geschenk nicht vorangegangen ist. Dann verrät in v. 23—25 der doppelte Ansatz der Antwort v. 24 und 25, daß in v. 23 zwei, die Unterhaltung in verschiedener Weise fortführende Fragen in einen Satz zusammengezogen sind. Das bestätigt v. 47 f., wo in der als genau gemeinten Schilderung des Vorgangs von der Frage nach Unterkunft nicht die Rede ist. Auch die Versicherung Labans v. $31^{b\beta\gamma}$ setzt v. 25 nicht notwendig voraus. Die Bitte um Unterkunft fügt sich am schicklichsten an die Beschenkung an. Smend wird so im Recht sein, wenn er v. $22^{a\beta\gamma b}$ 23^b 25 aus dem Haupttenor ausscheidet. Als Indiz für E nennt er nach dem Vorgang Kuenens das Wort נֶזֶם mit Verweis auf Gen 35 4 Ex 32 2 3. Auf das sprachliche Indiz als solches wird zu verzichten sein, da J von Ringen als weiblichem Schmuck nirgends redet (חוֹתָם Gen 38 18 und טַבַּעַת Gen 41 42 sind andere Sachen); dagegen wird es sachlich kein Zufall sein, da gerade bei E der Goldschmuck der Weiber eine Rolle spielt.

v. 29 30 haben Kautzsch-Socin durch Umstellung (29^a 30^a 29^b 30^b) einzurenken versucht. Aber daß v. 30^a aus dem Haupttenor herausfällt, liegt schon in der Bezugnahme auf das Geschenk v. $22^{a\beta\gamma b}$. Dagegen muß v. 29^b und $30^{b\alpha}$ nicht zweimaliges Weggehen Labans besagen, sondern v. $30^{b\alpha}$ kann das Zusammentreffen mit dem Knecht berichten, also v. 29^b fortsetzen. Somit kann mit Bestimmtheit nur v. 30^a als Einsatz aus der andern Quelle in Anspruch genommen werden.

v. 37—41 fällt innerhalb der Rede des Knechts durch eigentümliche Schwerflüssigkeit auf. Diese nicht der gewandten jahwistischen Erzählung zuzumuten, auch nicht auf Textunfälle, sondern auf Einarbeitung aus der andern Quelle zurückzuführen, wird durch v. 39 (s. oben zu v. 5^a), auch durch die Dublette v. $41^{a\alpha}$ und $41^{b\beta}$ ohne weiteres nahegelegt. Für Einarbeitung in den zugrunde gelegten Bericht hält Smend v. 37^a, in v. 38 אם־לא אל־בית־אבי תלך (mit der Begründung, daß אם־לא im Anschluß an v. 37^a sich erklärt) v. 30 40 bis אתך und sodann מבית אבי v. $41^{a\alpha}$. Deutlich ist jedenfalls, daß v. $41^{b\alpha}$ אם־לא יתנו לך und in v. 39 אלי לא תלך האשה אחרי ganz charakteristische Dubletten sind. Aber die weitere Auseinanderlegung Smends ist kaum vollständig zu sichern. v. 37^a muß nicht Wiederaufnahme von v. 3^a sein, sondern kann ganz gut nur v. 2^b voraussetzen: v. 9 unterscheidet auch J Schwur und Schwurgeste, ganz ebenso wie 47 31 nach 47 29, und 50 5 6 wird ganz wie hier mit השביע über den Vorgang von 47 29 ff. zusammenfassend berichtet. Dagegen ist v. 38 ein über v. 37^b auf 37^a zurückgreifender Neuansatz; da nun בית אבי und משפחתי Wechselausdrücke sind, da ferner in v. 38 ואל משפחתי hinter תלך nachhängt und die Reihenfolge der Zusammenstellung von בית אבי und משפחתי in v. 38 und 40 verschieden ist, so wird hier allerdings eine Fuge festzustellen sein. Dagegen kann v. 40 außer dem nachhängenden מבית אבי geschlossener Text und wie v. [illegible]^b dem Hauptbericht zuzuweisen sein. Mit Verweis auf Gen 48 15 findet Smend in התהלך לפני eine Spur von E; indessen bei der Schwierigkeit der Analyse von Gen 48 wird aus dieser einen Stelle kaum etwas zu folgern sein. Ich würde umgekehrt auch nicht mehr gerade wegen dieses Ausdrucks von Gen 24 40 aus für

48_{15}^{b} auf J schließen. Auch P hat 17_1 den Ausdruck neben התהלך את $5_{22.24}$ 6_9. In v. $_{41}$ wird $^{a\alpha}$ Antwort auf den Einwand von v. $_{39}$ sein: v. $_{39}^{a}$ $_{40}^{a}$ $_{41}^{a\alpha}$ stellt geschlossenen Text aus der zweiten Quelle vor. Seine Einfügung in den Hauptbericht ist auf Kosten weniger, v. $_4$ entsprechender Worte vor אל־משפחתי in v. $_{38}$ geschehen.

Daß v. $_{47}^{b}$ aus dem Kontext herausfällt, war schon bei v. $_{22}$ zu bemerken.

In v. $_{50}$ ist ובתואל auffallend. Daß für בתואל ursprünglich מִלְכָּה gestanden sei, wird durch deren Anwesenheit in v. $_{53}$ nicht gefordert; auch Rebekka ist dort zur Stelle; die Verhandlung findet nach v. $_{33}$ zwischen Laban und dem Sklaven statt. Sollte am Ende E statt des Laban als Bruder der Rebekka den Bethuel genannt und R^{JE} v. $_{15.24.47}$ aus ihm dessen Vater gemacht haben? Smend S. 46 Anm. 1 hält Herkunft Bethuels aus E offen. Es hat immerhin die Schwierigkeit, daß nachher in den Jakobgeschichten Laban bei J und E als der Bruder der Rebekka erscheint. Die ganze Frage ist wohl unheilbar verworren: daß die jetzt in JE durchgeführte Genealogie 22_{20}ff. Eingriffe erfahren hat, zeigt 24_{48} 29_5 deutlich. Glossen sind ohne Zweifel v. $_{23}^{a}$ und in v. $_{21}$ אבי ארם hinter Qemuel; in v. $_{23}^{a}$ läßt ילד (Sam. hat הוליד) an einen R denken. Daß in 22_{20}ff. auf E Bedacht genommen ist, verrät die Einleitung ויהי אחרי הדברים האלה. Sollte beim achten der Söhne J und E verschieden berichtet und R^{JE} dann den Laban zum Sohn Bethuels gemacht haben? Es ist dann freilich rätselhaft, warum in v. $_{23}$ mit Rebekka nicht auch Laban genannt wird. Ob aber die Glosse in v. $_{21}$ nicht eigentlich zu Bethuel gehört, der bei P „der Aramäer“ heißt? Der Einschub Bethuels zwischen Nahor und Laban erfolgte unter Umständen aus der Erwägung, daß Rebekka als Tochter Nahors für den dem Abraham sehr spät geborenen Isaak leicht zu alt hätte sein können. Jedenfalls beweist אחתם und אחתנו in v. $_{55.60}$ nicht, daß in einer Gestaltung unserer Erzählung Laban und Bethuel als Brüder genannt waren; אחה steht hier wie Jer 22_{18}. Unter Umständen ist Bethuel, der für P 25_{20} 28_5 feststeht, in JE überall mit Rücksicht auf diese Quelle eingeführt und 24_{50} eingesetzt worden, um wenigstens bei der Hauptentscheidung die väterliche Autorität zur Geltung zu bringen. Wenn der R, der das getan haben mag, den Vater erst nach dem Sohn nannte, so beweist das nur, daß er Respekt vor dem Gesamttenor hatte, in dem nun einmal überall Laban als handelnd auftritt.

Die Verhandlungen über den Abzug und dessen Ausführung v. $_{54}^{b}$–$_{61}$ sind wieder deutlich kombinierter Text. Wenn v. $_{55}$ die Suffixe von אחיה ואמה beziehungslos sind, so dürfte das auf einen, R^{P} aufzurechnenden, Textverlust zwischen v. $_{54}^{b}$ und $_{55}$ zurückzuführen sein: mit אדני ist bei JE hier und v. $_{56}$ (s. oben zu v. $_{10}$) Isaak gemeint; es mag in v. $_{54}$ noch gestanden sein „damit ich ihm Rebekka bringe“; für R^{P} lebt Abraham noch, da paßte das nicht. Für den Ausdruck ימים או עשור „ein paar Tage oder eine Dekade“ könnten Sam ימים או חדש, LXX *ἡμέρας ὡσεὶ δέκα*, Pesch. ܝܘܡ̈ܬܐ ܝܪܚܐ an eine Textunebenheit denken lassen; aber diese Varianten sind doch wahrscheinliche Verbesserungsvorschläge des als verletzt angesehenen MT. Dagegen tritt die Verbindung zweier Darstellungen heraus in der zweimaligen

Entlassung der Rebekka v. 59 und 60 und der zweimaligen Abreise v. 61ᵃ und 61ᵇ (nicht im Wechsel von האיש und העבד). Sodann ist klar, daß v. 57 58 nicht sowohl vom Termin der Abreise die Rede ist, als davon, ob Rebekka überhaupt die Werbung annehmen will. Das ist eine Variante zum Hauptbericht und von SMEND mit Recht aus diesem ausgeschieden worden. Das וַיְשַׁלְּחוּ von v. 59 schließt unmittelbar an v. 56 an. SMEND weist nun v. 59 ganz an den Hauptbericht, v. 60 dann zu v. 57 f.; da v. 59 nur die Amme als Begleiterin mitgeht, v. 61ᵃ aber von Dienerinnen die Rede ist, schließt er diesen Satz an v. 60 an. Diese Aufteilung von v. 59 ff. ist nicht ganz eben. Für die Herkunft von v. 57 58 60 61ᵃ aus E macht SMEND den Gebrauch von נערות für Dienerinnen geltend. Das Wort steht so noch Ex 2 5 in einem Abschnitt, für den SMEND S. 121 plausibel macht, daß zu ihm J[1] und E beigetragen haben, daß er aber nicht in J[2] stand. Im Hauptbericht von Gen 24 wird הנערה für Rebekka gebraucht, v. 14 16 28 55, aber so auch v. 57, ferner 34 3 12 in Stücken aus beiden dort verbundenen Quellen. Das ist doch ein zu wenig sicheres Material. Eine ernsthafte Schwierigkeit bereitet aber, daß die Amme der Rebekka 35 8 gerade in einer anerkanntermaßen E gehörigen Stelle wieder auftaucht. Es wäre ein sonderbarer Zufall, wenn in Kap. 24 ein Fragment aus E gerade nicht die Begleitung der Amme berichten würde. Tatsächlich ist der Anschluß von v. 59 an v. 56 doch nicht so eng: v. 56 bittet der Knecht wiederholt „lasset mich meines Weges ziehen"; v. 59 lassen sie die Rebekka ziehen und der Sklave mit seinen Begleitern ist in zweite Linie gerückt. Das sieht eher so aus, als sei v. 59ᵃ zunächst E am Wort und setze der Hauptbericht erst v. 59ᵇ wieder ein. Dann muß v. 61ᵃ vielmehr dem Hauptbericht gehören: der Gebrauch von נערות ist dafür kein Hindernis und die endliche Verwendung der gerade im Hauptbericht wiederholt erwähnten Kamele empfiehlt das direkt (nebenbei vgl. auch die Nuance הלך אחרי gegen הלך עם v. 58). Dann ist v. 61ᵇ der Bericht der Übernahme der Rebekka aus E. Kein Hindernis für diese Aufteilung von v. 61 ist der Gebrauch von האיש und העבד, da im Hauptbericht beide Ausdrücke alternieren. Da gerade v. 59ᵃ die Rebekka von den Angehörigen als „Schwester" bezeichnet wird, so ist es das Natürlichere, v. 60 mit der Anrede „unsere Schwester" aus derselben Quelle abzuleiten. Dem Haupttenor gehört demnach eher v. 54ᵇ ... 55 56 ... 59ᵇ 61ᵃ, der ergänzenden Quelle v. 57 58 59ᵃ 60 61ᵇ. An der Hauptsache, auf die es für unsere Untersuchung ankommt, ändert diese Verschiebung der Aufteilung übrigens nichts.

Die Analyse von v. 62 ff. kann hier auf sich beruhen; sie berührt die hier besprochene Frage nicht mehr.

Sicher ist, daß Gen 24 in eine zugrunde gelegte Erzählung Varianten eines anderen Berichts als Ergänzungen eingefügt sind. Nicht zu bezweifeln ist, daß der Hauptbericht jahwistisch ist und daß er dann J[2] gehört: der hier deutlich vorliegende Übergang der Erzählung in das Genrehafte ist nicht Stil der herben alten Sage, die J[1] vertritt. Für diese zweite Quelle nicht an etwas wie eine andere Ausgabe von J[2], sondern an E zu denken, ist nach zwar nicht zahlreichen, aber

genügenden Indizien das Gegebene. Für E hat Smend aufs neue überzeugend dargelegt, daß er jünger ist als J^2. Es liegt dann die Tatsache vor, daß zwei Erzähler, die, wie Smend wiederum einleuchtend macht, ein halbes Jahrhundert auseinander liegen mögen (J^2 spätestens um 750, der einheitliche, nicht auf E^1 und E^2 zu verteilende E einige Jahrzehnte nach dem Untergang Samarias, Smend S. 348. 36 f.), eine bemerkenswerte Verschiebung der eherechtlichen Anschauungen bezeugen, und zwar so, daß diese Verschiebung nicht etwa Forderung der „prophetischen Kreise" war, sondern mindestens für die Schicht, für welche Schriften wie J^2 und E geschrieben waren, als tatsächlich vollzogen vorauszusetzen ist.

Diese Verschiebung bedeutet eine Lockerung des alten Rechtsbegriffes der Baalsehe, wonach die Frau auf dem Wege des Kaufvertrages in den Besitz des Mannes übergeht, an zwei Punkten. J^2 schildert: nachdem der Knecht durch eine Art Orakel darüber Gewißheit hat, wer das von Gott bestimmte Mädchen ist, um das er bei der Familie werben soll — es können ja verschiedene in der Verwandtschaft sein —, verhandelt er mit der Familie, genauer mit dem männlichen Haupt der Familie (v. [illegible]) und dieses entscheidet (v. 49—51), und zwar ohne das Mädchen vorher zu fragen. Dabei ist immerhin eines bemerkenswert: während in einem anderen Fall (34, 12) bei J^1 über den *mohar* vorher gesprochen wird, ist davon bei J^2 nicht die Rede, sondern der Knecht begnügt sich mit einer Andeutung der Vermögenslage seines Herrn (v. [illegible]) und macht nachher Geschenke (v. 53), und zwar in erster Linie der Braut, dann der Familie: d. h. die Sitte ist von der derben Geradheit abgerückt und hat feinere Formen angenommen. Demgegenüber ist es bei E ein sachlicher Fortschritt, daß das Mädchen die Entscheidung hat v. [illegible]: das Mädchen ist hier nicht einfach Familieneigentum, sondern wird persönlich respektiert. Daß an sich ein Zwischenstadium möglich ist, Entscheidung der Eltern erst nach Befragen der Tochter (bei den Arabern Wellhausen, Nachrichten der K. Ges. der Wissensch. zu Göttingen 1893, 11, S. 432) ist selbstverständlich, nur kommt das hier deutlich nicht in Betracht.

Dem entspricht, darin haben Wellhausen und Smend gewiß auch recht, die vermögensrechtliche Stellung, die E für die richtige hält. Wenn die Labanstöchter Gen 31 [illegible] sich entrüsten, daß ihr Vater sie verkauft und den Kaufpreis rein für sich behalten hat, und wenn sie daraus das moralische Recht ableiten, für sich und ihre Kinder als Erbteil das Gut zu nehmen, das Gott ihnen aus dem Vermögen des

Vaters zuschiebt, so wird hier deutlich die faktisch noch bestehende Kaufehe als eine Roheit behandelt. Die Meinung des Erzählers ist deutlich, daß sie in Israel eigentlich etwas Unziemliches ist.

Hier sieht man in eine Entwicklung der Vorstellungen hinein, die Wellhausen (l. c. S. 434 f.) auch bei den Arabern nachweist: „es kommt schon vor dem Islam auf, daß das Mahr nicht dem Vâli, sondern der Frau zufällt. Im Koran wird dies nicht eingeführt, sondern als bestehende Sitte vorausgesetzt“.

Lassen sich nun im A. T. noch andere Spuren dieser Verschiebung der Sitte und Anschauung nachweisen?

Zur vermögensrechtlichen Seite der Frage ist zu sagen, daß 1 Kön 9_{16} und sodann Jos 15_{18} f. Jdc 1_{14} f. die Vermutung nahelegen, daß die Ausstattung der Tochter mit einer Mitgift im reichen und vornehmen Haus schon in alter Zeit geübt wurde. Der Brauch mag, wie das so geht, von da aus allmählich allgemeiner geworden sein. Daß die Tochter schon in alter Zeit nicht bloß Sache und Objekt, sondern vermögensrechtlich juristische Persönlichkeit sein konnte, zeigt sodann der Begriff der Erbtochter. Die im A. T. vorliegende rechtliche Fixierung (Num 27_{1-11} 36) ist freilich jung. Wenn aber David mit allem Nachdruck die Rückgabe der Michal fordert, 2 Sam 3_{13} f., so ist das nach dem Zusammenhang nicht anders zu verstehen, als daß er sich ihrer als einer Art Erbtochter versichern will; faktisch betrachtet er sich ja auch als den gegebenen Bluträcher (2 Sam 4_{11} ff.; in 1_{14} ist zu stark ein anderes Motiv in den Vordergrund geschoben; 21_{1-14} ist dazu nicht im Widerspruch).

Lassen sonstige Spuren von Verschiebung der Sitte und Anschauung auch das erkennen, daß die persönliche Wertung der Frau sich hebt? Ein Fall, daß ein Mädchen über die Werbung die Entscheidung hat, tritt sonst nicht entgegen. Wenn schon in früher Zeit bei Wiederverheiratung einer Witwe deren Wille entscheidend ist und nach der Meinung ihrer Familie gar nicht gefragt wird (1 Sam 25_{39} ff), so wird man das für diese Frage besser außer Betracht lassen.

Die Patriarchengeschichten sind hier auch als Ganzes lehrreich. Die am meisten antiken Jakobsgeschichten zeigen den Helden in der altgebräuchlichen Bigamie, sogar mit zwei Schwestern. Abraham hat eine Hauptfrau, die sich trotz Kinderlosigkeit als solche durchaus gegen die zur Nebenfrau erhobene Sklavin behauptet (vgl hierzu die zugleich

charakteristisch verschiedenen Bestimmungen des Codex Hammurabi § 144 146 f.). Die Isaakgeschichten zeigen sich hier am wenigsten antik gebunden; er lebt in Monogamie; von einer Nebenfrau ist gar nicht die Rede. Die Forderung der Monogamie ist nicht erreicht worden. Noch das Dtn rechnet mit Bigamie (21$_{15-17}$) und Konkubinatsverhältnissen (21$_{10-14}$), das Heiligkeitsgesetz (Lev 18$_{18}$) mit Bigamie. Aber das erscheint doch zweifellos, daß das Ideal der Monogamie und damit eine über der traditionell volkstümlichen stehende Denkweise sich ankündigt. Auch die Eheverhältnisse von Männern wie Jesaja und Hesekiel wird man sich kaum anders als monogamisch vorstellen.

In die Entwicklung der Rechtsanschauung bieten die vorliegenden Gesetzgebungen nur wenig Einblick. Immerhin läßt sich das erkennen: das israelitische Recht hat die Tendenz, die Ehesachen unter Rekognition des öffentlichen Gerichts zu bringen, in einer Weise, die auch über den privatrechtlichen Zivilprozeß und damit über die Kaufehe hinausführt.

Wenn das Bundesbuch, das im übrigen mit der Bestimmung 22$_{15}$ f. hart und schroff auf dem Standpunkt der Kaufehe steht, also eine ältere Rechtsansicht vertritt als E* in Gen 31$_{14}$ f., anordnet, Ex 21$_{8^b}$, daß ein von ihrem Vater in Sklaverei bzw. Konkubinat verkauftes israelitisches Mädchen von ihrem Herrn nicht weiter verkauft werden darf, so ist zu fragen, wer wacht über die Durchführung dieser Bestimmung? Die eigene Familie, die nicht imstande ist, sie zu „lösen“ (v. $_{8^a}$), bietet natürlich keinen Rückhalt. Augenscheinlich ist vorausgesetzt, daß um diese Dinge das Gericht sich annimmt und, wenn die v. $_{9}$ und $_{11}$ ins Auge gefaßten Auswege nicht möglich sind oder nicht gewollt werden, die für den Besitzer finanziell empfindliche ersatzlose Freigebung herbeiführt. Dieselbe Voraussetzung ist bei v. $_{20}$ f. $_{26}$ f. zu machen. Wenn aber das Bundesbuch für die Sklavin ein öffentliches Recht festlegt, das sie der völligen Willkür des Besitzers entnimmt, so versteht sich von selbst, daß diese Rechtsanschauung noch viel mehr für die Frau wirksam ist. Wenn dann das Dtn, das 22$_{28}$ f. ebenfalls das Bestehen der Kaufehe noch voraussetzt, 21$_{14}$ bei Eintreten der Ex 21$_{8^{a\alpha}}$ vorgesehenen Voraussetzung kurzer Hand unent-

*) Gegen SMENDS Ansetzung des Bundesbuchs; vgl. auch eine sprachliche Kleinigkeit: eine Werbung abschlägig bescheiden heißt bei E לֹא אָבָה (s. o. zu Gen 24$_{8}$), dagegen Ex 22$_{16}$, wie bei J, מֵאֵן.

geltliche Freigebung auch der Kriegsgefangenen fordert, so zeigt das deutlich, daß die Tendenz der Rechtsentwicklung ist, die bloß eigentumsrechtliche Stellung des Weibes zu überwinden.

Wenn sodann Dtn 22 13–19 für den Mann, der seine Frau fälschlicherweise in schimpflichen Verdacht bringt, neben einer sehr starken Geldbuße — das Doppelte des *mohar*, vgl. v. 29 — an den in seiner Ehre gekränkten Vater der Frau (v. 19) noch körperliche Züchtigung in Aussicht nimmt (v. 18; zur Sache vgl. ולקחו), so ist das kriminalrechtliche Betrachtung. Auch das Scheidungsverbot, das in diesem Fall, ebenso 22 28 f., auferlegt wird, ist ein Anlauf zu prinzipieller Überwindung der privatrechtlichen Baalsehe, auch tendiert diese Rechtsentwicklung augenscheinlich zum Gedanken, daß die Ehe normalerweise unlösbar ist, im Interesse der Frau. Daß Ehesachen in zunehmendem Maße der öffentlichen Gerichtsbarkeit unterstellt werden, zeigt auch Dtn 25 5 ff., während Gen 38 die Witwe sehr stark der Willkür des Oberhaupts der Familie des Mannes ausgeliefert erscheint. Eine Neukonstruktion des Dtn liegt hier aber deutlich nicht vor (vgl. v. 9 und 10).

Auch das Ehescheidungsrecht zeigt eine entsprechende Bewegung. In alter Zeit hatte es, wie in Babylon, keine Schwierigkeit, daß ein Mann eine Frau, die ihm gehört hatte und dann nach der Scheidung mit einem anderen verheiratet war, wieder nahm (vgl. 2 Sam 3 13 ff.). Das ausdrückliche Verbot Dtn 24 1–4 ist auch schwerlich eine Neuerung dieses Gesetzes, denn Jer 3 1 setzt es als eine selbstverständliche Rechtsansicht voraus. Auch hier tritt eine Umbildung von länger her in Erscheinung.

Kriminalrechtliche Behandlung des Ehebruchs hat auch unter Voraussetzung der Baalsehe statt; hier läßt sich keine grundsätzliche Umbildung erwarten.

Was sind nun die Motive der Entwicklung? Genügt der Verweis auf allgemeine Hebung der Kultur? Daß diese von Bedeutung ist, versteht sich von selbst und wird durch das babylonische Recht bewiesen. Aber daß die israelitische Entwicklung der Anschauung über die Ehe einfach diese allgemein kulturelle Grundlage hat, ist damit noch nicht gesagt. Die Wirkung der Kultur auf Sitte und Recht kann sehr verschieden ausfallen; vollends daß Eindringen fremder Kultur rein förderlich sei, ist wenig wahrscheinlich. Es genügt dafür ein Beleg: das für die polygame Baalsehe typische Frauenhaus kommt im alten Israel auf mit der „höheren" Kultur, deren Stil mit dieser

Einrichtung vom Königtum übernommen wird.* Gegen die Kulturerrungenschaft der königlichen Haremswirtschaft wendet sich Dtn 17 17. Aber auch die im späteren Judentum erreichte Würdigung der Frau, deren schönstes Zeugnis Spr 31 ist, hat nicht verhindern können, daß in vornehmen Kreisen, in denen man auf Bildung hielt, wenigstens die unwürdige Absperrung im Frauenhause aufkam (2 Macc 3 19 3 Macc 1 18 f.). Eher kann man sagen, daß „die Menschlichkeit, die durch kein System zu ersticken ist", die harten Systeme zersetzt und überwindet (vgl. Wellhausen l. c. S. 451).

Benzinger hat seinen Hinweis auf die Bedeutung der Religion Israels auch für diese Seite des Lebens mit der Stellung der Frau in Gen 2** und mit der prophetischen Vorstellung des Verhältnisses Jahwes zum Volk als einer Ehe begründet.

Es läßt sich noch anderes nennen. Da ist einmal die Rolle, die verheiratete Frauen als Prophetinnen in der Öffentlichkeit spielen (Jdc 4 und 5 2 Kön 22 14). Bei der Debora setzt auch der vordeuteronomistische Erzähler voraus, daß sie nicht eine enthusiastische Figur ist (vgl. Hes 13 17 ff.), sondern Trägerin der ethischen Religion (4 4 f.). Solche Persönlichkeiten wachsen selbstverständlich über die Baalsehe hinaus. Sodann aber, fragt man für die israelitische Rechtsbildung nach dem treibenden Motiv, so braucht man ja nur die Propheten aufzuschlagen, um zu sehen, wie stark auf diesem Boden die Rechtsidee von der ethischen Religion bestimmt ist. Man nehme nur die Betonung des Rechts der Witwen bei den Propheten. Und daß die Propheten mit ihren Forderungen nicht schlechthin schöpferisch gewesen, auch nicht allein gestanden sind, das bestätigt die alte erzählende Literatur. Der Vergleich des Verhältnisses Gottes zum Volk mit einer Ehe erklärt insbesondere die Tendenz der Entwicklung zum Normgedanken der

*) Daß das Bauernkönigtum Sauls schon diese Einrichtung hatte, ist ganz unwahrscheinlich; die eine Stelle 2 Sam 12 8 ist dafür zu unsicher. Ob in der Stellung der גבירה am Königshof nicht die Tendenz zum Vorschein kommt, auch unter diesen Verhältnissen eine Haupt- und Hausfrau durchzusetzen? Jdc 5 28 ff. dürfte kein Hindernis für diese Vorstellung sein.

**) Im jetzigen Tenor der Erzählung hat Gen 2 24 gewiß das persönliche Verhältnis von Mann und Weib im Auge. Der wie Zitat einer Formel anmutende Satz kann trotzdem ältere Rechtssitte widerspiegeln. Nur braucht man u. U. nicht bis zu Matriarchatsverhältnissen zurückzugehen, sondern kann an Verhältnisse der Erdienungsehe denken (Gen 29 Ex 2 16 ff.), oder daran, daß auch reiche Araber die Töchter nicht hergaben, sondern den Mann zu sich herüberholten (vgl. David als Schwiegersohn Sauls).

Unlösbarkeit der — monogamen — Ehe, je mehr bei diesem Vergleich die Treue Gottes gegenüber dem Volk betont wird.

Auf dem Boden der Antike ist es selbstverständlich, daß auch die Ehe von den Verhältnissen der Sakralgemeinschaft betroffen war — ganz abgesehen von der religiösen Beurteilung des Sexuallebens. Für die Baalsehe versteht es sich von selbst, daß die Frau in die Sakralgemeinschaft des Mannes übergeht. Es läßt sich zeigen, daß das israelitische religiöse Bewußtsein stark genug war, auch hier umgestaltend zu wirken. Aus den Papyris von Elephantine ist zu ersehen, daß die in Ägypten angesiedelten Juden von der mit dem Dtn anhebenden Religionsentwicklung nicht sehr stark mitgezogen worden sind. Aber ihr religiöses Sonderbewußtsein ist trotzdem so stark, daß ein Ägypter, der eine Jüdin heiratet, wohlgemerkt in Ägypten selbst, Jude wird: der Ägypter Ashor, der die Mibtachja, Tochter Machsejas, des Sohnes Jedonjas heiratet, ist zum Judentum übergegangen, denn er heißt in den Urkunden seiner Söhne, die auch jüdische Namen tragen, Nathan. Es ist unmöglich, daß eine derartige Überwindung der Baalsehe bei gemischter Ehe ohne Zusammenhang ist mit der Gestaltung der Stellung der Frau in der Ehe überhaupt.



Zum hebräischen Wörterbuch des Alten Testamentes.

Von

Ludwig Köhler.



1. Wie vor 83 Jahren der junge Ferd. Hitzig sich durch seine Schrift „Begriff der Kritik, am Alten Testamente praktisch erörtert“ ebenso über eine zuverlässige Arbeitsweise wie über fördernde Ergebnisse seines Forschens ausweisen wollte, so hat vor 43 Jahren als junger Privatdozent der Theologie Julius Wellhausen — den als Bahnbrecher und Meister der neueren alttestamentlichen Wissenschaft an seinem 70. Geburtstag zu ehren wir uns zusammengetan — in seinem Buch „Der Text der Bücher Samuelis untersucht“ ebenso hohen Wert auf die Richtigkeit und Sachgemäßheit seines wissenschaftlichen Verfahrens gelegt wie auf die Ergebnisse seiner Arbeit. Wenn wir darum heute Wellhausen insbesondere um der Ernte willen feiern, die seine Forschungen gezeitigt haben, so darf dahinter nicht zurücktreten, wie sehr er zur Schärfung und Schulung des allgemeinen kritischen Vermögens auf alttestamentlichem Boden beigetragen hat; und an diese Seite der Bedeutung des Gefeierten anknüpfend wollen die folgenden Darlegungen einen ganz bescheidenen Beitrag zur Klarstellung derjenigen Arbeitsweisen geben, die nach Lage der Dinge für das heutige hebräische Wörterbuch (im folgenden = W-B) zum Alten Testamente (im folgenden = AT) gefordert werden müssen. Ich führe damit Fragen weiter, über die ich schon in ZAW 1912, 1—16 gehandelt habe, und ich glaube, auch weiterhin harmlos dieser Beschäftigung obliegen zu dürfen, ohne der Belehrung W. Casparis in OLZ 1913, 337 sonderlich zu benötigen, welcher erklärt, daß „nicht die Vorlegung einiger mehr oder minder glücklich gewählter Proben, unterstützt durch einige kritische Streiflichter auf das bisher in Wörterbüchern Geleistete, genügt, um für ein neues W-B Stimmung zu machen und ihre Veranstalter als Bearbeiter eines solchen zu legitimieren“. Das W-B, welches unseren Ausgangspunkt bildet, kann nur eines sein, das von Gesenius vor 104 Jahren zum ersten Male herausgegebene — א—ב erschien 1810, der Rest zwei Jahre später —, das unter den gewissenhaften Händen von Frants Buhl in seiner 15. Auflage von 1910 einen hohen, sonst nicht erreichten Grad von Vollkommenheit erlangt hat und das wir im folgenden mit Ges meinen.

2. Wellhausen sprach es in der Vorrede zu seiner für die Kritik der Samuelbücher grundlegenden Untersuchung, der wir alle für unsere textkritische Schulung sehr viel verdanken, aus, daß eine umfassende Betrachtung der Art des überlieferten Textes „erlaubt, in vielen Fällen mit einer Sicherheit — ich hoffe mich nicht zu täuschen — zu konjizieren, welche die Konjektur kaum noch als solche erscheinen läßt". Diese Hoffnung des damals Siebenundzwanzigjährigen hat sich vollkommen erfüllt, und er hat sich allerdings nicht getäuscht. Bei einer Fülle von Stellen des überlieferten Textes (im folgenden = MT) sind alle, die sich dazu äußern, darüber einig, daß er so nicht gelautet haben kann, daß er sinnlos ist. Bei einer großen Reihe von Stellen liegen Änderungsvorschläge vor, deren augenscheinliche Richtigkeit bald von allen, bald von vielen, bald von wenigen anerkannt wird. Daß es sehr erläßliche Bedenken gegen die Richtigkeit des MT und höchst fehlgeratene Konjekturen gibt, ändert nichts an dem großen, umgestaltenden Gesamtergebnis: unser MT ist in hohem Maße nicht, wie man früher meinte, eine objektive, gewisse, sondern vielmehr eine subjektive, ungewisse Größe. Viele Stellen sind nichts anderes als aus dem Altertum überlieferte Konjekturen, Lese- und Deuteversuche eines unleserlich oder undeutbar gewordenen Textes, zum Teil höchst brauchbar, zum Teil höchst nichtsnutzig.

Diese Erkenntnis von der Subjektivität des MT hat ihre hohe Bedeutung auch für das W-B. Sie räumt die Schranke hinweg, die man zwischen dem überlieferten Wortlaut und auch der einleuchtendsten neueren Vermutung gezogen hatte. Daß etwas überliefert ist, ist kein Grund dafür, daß es richtig und ursprünglich ist. Daß etwas erst in der Neuzeit vermutet worden ist, ist kein Beweis dafür, daß es minderwertig ist. Nichts von der alten Überlieferung darf ein für allemal beseitigt werden, weil der überlieferte MT ein für allemal der gegebene Ausgangspunkt unserer Forschungen bleiben muß, aber auch nichts von den begründeten neueren Vermutungen darf vernachlässigt werden. Für das W-B heißt das: das W-B muß den überlieferten Wortschatz des AT in seinem vollen Umfange behalten und vorlegen, aber es muß auch den gesamten durch gesicherte Konjekturen erschlossenen Wortschatz aufnehmen und zur Verfügung stellen. Die erste Forderung ist stets anerkannt worden, aber die zweite noch nie. Darum betrachten wir sie näher.

3. Was ist eine gesicherte Konjektur? Wellhausen hat 1871 zu 1 Sam 13 6 geschrieben „zu Anfang ist wahrscheinlich *εἰς ὁδὸν αὐτοῦ*

ausgefallen". Dies war 1871, man mag den Druck der Septuaginta (im folgenden = G) aufschlagen, den man immer will, eine einfache, reine Konjektur. Man konnte WELLHAUSEN in dieser Annahme zustimmen oder es bleiben lassen, je nachdem die Schärfe des Blickes es gebot oder zuließ. Aber als 1887 H. B. SWETE den 1. Band seiner G-Ausgabe veröffentlicht, standen die von WELLHAUSEN vermuteten drei Wörter mitten im abgedruckten Text; sie sind Bestandteil des codex Vaticanus, und was WELLHAUSEN nur vermutet hatte, war hier in bester Überlieferung gegeben. Solche Bestätigungen sind äußerst selten und ein Glücksfall; es ist schlechthin ausgeschlossen, daß er sich auch nur für einen nennenswerten Bruchteil der Gelegenheiten ereigne, wo wir eine Konjektur für nötig erachten. Was anderes ist also das Kriterium für eine gesicherte Konjektur?

Ges verzeichnet nur in ganz seltenen Fällen unter den Belegen für ein Wort auch eine Konjektur. So ist unter הֲלֹם auch 1 Sam 14 16 angeführt. Die Kette der Ausleger, die dort im Anschluß an *ἔνθεν καὶ ἔνθεν* der G הֲלֹם [וַהֲלֹם] lesen wollen, ist von THENIUS, der 1842 so vermutete, bis auf DRIVER, Notes 2. A. 1913 nicht mehr abgerissen; das Urteil ist einstimmig und gewiß richtig. Aber man beachte, daß dadurch nicht etwa eine auch sonst übliche Bedeutung von הֲלֹם nun einen Beleg mehr zählt, sondern durch diese Konjektur wird die Redensart הֲלֹם וַהֲלֹם „hin und her" erst geschaffen, und sie findet sich sonst nirgends.

Stellen wir dem einen anderen der verhältnismäßig seltenen Fälle gegenüber, wo Ges einer Konjektur Raum gönnt. Das ist unter שָׁלִישׁ III. Jer 38 14 מָבוֹא הַשְּׁלִישִׁי ist früher sprachlich durch Wendungen wie יוֹם הַשִּׁשִּׁי und חֶרֶב הַיּוֹנָה gerechtfertigt worden. Aber GIESEBRECHT schlug 1894 מְבוֹא הַשָּׁלִשִׁים = Eingang der Leibwache vor. Dies fand den Beifall von DUHM und ERBT, bedingt auch den von VON ORELLI, ROTHSTEIN bei KAUTZSCH und bei KITTEL und gewiß von noch anderen, denen ich jetzt nicht nachgehe. Auch BUHL muß dem Vorschlag sehr geneigt sein, denn er nimmt ihn in Ges auf. Aber CORNILL (im Kommentar 1905) läßt die Worte teilweise unübersetzt und gibt bereitwillig P. HAUPT das Wort, der in BAS IV, 583 ff. für die alte Erklärung des überlieferten Textes eintritt. Und nun — ist die Konjektur von GIESEBRECHT gesichert oder nicht gesichert? Sie ist bestechend, aber auch gewagt; sie beseitigt eine sprachliche Schwierigkeit, aber sie schafft sachlich eine neue Einrichtung (daß die Leibwache des Hofes einen Eingang in den Tempelbezirk hatte, der nach ihr benannt ist), von

der wir nichts wissen, die sehr gut möglich, aber ebensosehr gut unmöglich ist. Und nun weiter — wo ist der Schaden größer, wenn die Vermutung im W-B steht oder wenn sie nicht darin steht? Ich denke, im zweiten Falle.

4. Ich will eine Reihe von Konjekturen nennen, die ich aufnehmen würde, wenn ich ein W-B zu schreiben hätte (aber CASPARI möge ganz ruhig sein, ich habe es nicht!).

Neben dem Hapaxlegomenon שַׁיִשׁ = Marmor findet sich שֵׁשׁ in der gleichen Bedeutung nur zweimal, während שֵׁשׁ = Byssus häufig ist. Nun weist neuerdings NAUMANN nach, daß das rätselhafte *μαρμάρου* in Ep Jer 71 — W. ROTHSTEIN bei KAUTZSCH, Apokryphen des AT wird freilich leicht mit dem Rätsel fertig — die Falschübersetzung eines שֵׁשׁ = Marmor statt שֵׁשׁ = Byssus ist, s. ED. KÖNIG, ThLB 1913, 559. Also ein dritter, wenn auch nur ein mittelbarer Beleg.

מְרוּצָה = Lauf findet sich dreimal, מְרוּצָה = Bedrückung nur einmal. Das erstere heißt in G stets *δρόμος*, auch Jer 23_{10} (s. SchThZ 1907, 42), und so hat PERLES gewiß recht, wenn er in OLZ 1913, 483 f. *δρόμους* in Hen 15_{11} nicht mit anderen in *τρόμους* emendiert, sondern annimmt, die hebräische Vorlage habe מְרוּצָה = Bedrückung gemeint, der Übersetzer ins Griechische aber מְרוּצָה = Lauf verstanden. Somit wäre dieses מְרוּצָה kein Hapaxlegomenon mehr. Je seltener ein Wort ist, desto sorgfältiger müssen alle auch bloß vermuteten Fälle seines Vorkommens beachtet werden.

Wenn WELLHAUSEN in seiner Psalmenerklärung 1898 Ps 97_{11} übersetzt "light 'arises' for . . .", so liest er זָרַח für זָרֻעַ. So taten schon die alten Übersetzer, so seit CAPPELLUS eine Unzahl neuerer Erklärer, wiewohl BUXTORF, OLSHAUSEN und HITZIG und mit ihnen andere beim überlieferten זָרֻעַ verharren. זָרַח, auch mit אוֹר als Subjekt, ist häufig, trotzdem gehört diese Stelle ins W-B.

Von THENIUS 1842 bis DRIVER 1913 sind alle kritischen Geister darüber einig, daß 1 Sam 22_{22} סַבֹּתִי in חַבְתִּי zu ändern ist. Dies ist der einzige Beleg für eine Form vom Qal חָב, Ges hat ihn nicht.

Jes 27_{2} „lies nach G und Handschriften חֶמֶד", sagt Ges — unter חֶמֶד, aber unter חֶמֶר herrscht darüber Schweigen. Wenn also jemand Jes 27_{2} liest und nicht von sich selber aus Ingenium genug hat, das ר in ein ד zu ändern, hilft ihm das W-B auf die Bahn. Wenn aber jemand sich über die Verbreitung und Bedeutung von חֶמֶד unterrichten will, so enthält ihm Ges einen Sechstel des Stoffes vor. Denn das Wort

findet sich sonst nur noch fünfmal. Den kleineren Dienst tut das W-B, den größeren nicht.

יְסוּדָה findet sich im MT nur einmal, aber seit DUHM liest man es auch ein zweites Mal, Jes 40 21, dazu noch im Plural, was für die Grammatik als Analogon zu בְּחוּרוֹת oder besser noch zu אֱמוּנוֹת („Amplifikativ-Plural") von ziemlicher Wichtigkeit ist.

Darüber, daß Prv 11 16 das Plus von G ursprüngliches Gut enthält, ist man einig, auch die Rückübersetzung, die vorgeschlagen wurde, hat die Billigung vieler. Sie enthält ein כִּסֵּא קָלוֹן, und sieht man die bisher bekannten Stellen für כִּסֵּא durch, so wird man inne, daß כִּסֵּא anderwärts vielfach einen ehrenden, sonst einen neutralen, aber nur Prv 11 16 einen infamierenden Sitz meint. So bringt der neue Beleg eine neue Bedeutung. Es ist unmethodisch, daß das nicht im W-B stehen soll.

Für וַיֹּאֶל 1 Sam 17 39 schlägt JOH. FRIEDR. SCHLEUSNER, novus thesaurus philologico-criticus, sive lexicon in G, ed. alt. vol II, 1829, s. v. *κοπιάω*, ohne Vorgänger zu nennen, וַיִּלֶא vor, was allgemein anerkannt ist.

Das Qal מָסַס findet sich nur Jes 10 18, aber seit HITZIG liest man es auch in מְשׂוֹשׂ 8 6 — so CHEYNE, DUHM, GIESEBRECHT, GUTHE, KITTEL, MARTI.

Hos 7 3 יְשַׂמְּחוּ hat WELLHAUSEN 1892 in יְמַשְּׁחוּ verbessert, und was die wenigen Verteidiger des Überlieferten, z. B. VON ORELLI, dagegen zu erinnern finden, wiegt sehr leicht. מָשַׁח ist kein seltenes Wort, aber bei der Wichtigkeit des Begriffes wäre es ein Mangel, wenn dieser Konjektur das W-B dauernd verschlossen bleiben sollte.

מוֹשֵׁל, der „Spruchredner", wie es RUD. SMEND wiedergibt, da es sich beim מָשָׁל nicht um „Dichten", sondern um Tradieren handelt, steht mehrfach in der Bibel, dazu noch JSir 44 4. Neuestens zeigt PERLES, daß auch die verlorene hebräische Grundschrift von Henoch 103 5 von ihm redete, OLZ 1913, 487.

נִמְצְאוּ Jer 15 16 wird sicher mit DUHM in מְנַאֲצַי zu ändern sein.

Ges selber neigt dazu, im Anschluß an DUHM Jer 2 23 ein כּוֹרִיָּה anzunehmen, wiewohl DRIVER diesen Gedanken „*clever, but hazardous*" findet. Dann kommt ins W-B eine neue Wurzel כרא und eine neue Vokabel כּוֹרִי. Dem steht gar nichts entgegen als die alte Gepflogenheit.

Ein עֲלִילָה wird Ps 53 2 nicht nur konjiziert, sondern es steht auch, wie KITTEL angibt, in 7 Handschriften, um so mehr ist es aufzunehmen. Hier zeigt sich eine neue, nicht wohl auf die Dauer zu um-

gehende Aufgabe: die von Kittel und anderen mitgeteilten hebräischen Varianten sind auf ihr Vokabular hin durchzuarbeiten, das Ergebnis ist ins W-B einzuarbeiten.

Hi 28 13 wird עֶרְכָּהּ allgemein in דַּרְכָּהּ geändert, was Ges mitteilt. Aber das Gegenstück, daß mit Duhm Jer 6 27 עַרְכָּם für דַּרְכָּם zu lesen sei, bleibt ungesagt.

Mi 2 8 hat uns Wellhausen ein שׁוֹלְמִים „Freunde“ lesen gelehrt, Ges sagt nichts davon.

Ebenso danken wir Wellhausen Jer 13 29 ein שְׁלֵמָה, man muß sich in den Eigentümlichkeiten von Ges schon sehr auskennen, um zu ahnen, daß „(vgl. Jer 13 19)“ unter I שָׁלֵם dies meint.

Auch ein גָּלוּת verdanken wir Jer 13 19 Wellhausen. Dies teilt Ges — für die in allen Mysterien Eingeweihten — mit, indem er unter גָּלוּת sagt: „Am 1 6. 9 (vgl. zu שָׁלֵם I)“. Was dort gesagt wird, habe ich eben angeführt. Wie einfach wäre es, unter beiden Wörtern anzugeben: „Jer 13 20 גָּלוּת שְׁלֵמָה Konjektur von Wellhausen, vgl. Am 1 6. 9“. Und führt man ein Zeichen für konjizierte Wörter ein, läßt sich die Angabe noch abkürzen.

Buhl selber hält bei Kittel den Vorschlag von Halévy — wenigstens habe ich mir diesen Namen, aber leider ohne Angabe des Fundortes, aufgezeichnet — in Ps 44 3 וַתְּשַׁתְּלֵם für וַתְּשַׁלְּחֵם zu lesen, für möglicherweise richtig. Aber in Ges erfährt man von dem Vorschlag nichts. Nun gehen die Behauptungen über שָׁתַל merkwürdig auseinander. Duhm z. B. behauptet zu Ps 1 3, das Wort sei „bloß dichterisch“. Briggs sagt zur gleichen Stelle, es bedeute *transplant, not plant,* wie schon bei Matthaeus Polus, Synopsis criticorum vol. II, 1678, p. 484 zu lesen steht: *propie est transplantare de uno loco in alterum* und wie schon Hieronymus mit *transplantatum* übersetzt. Man wird gern beide Behauptungen an den Stellen nachprüfen, dann ist es nötig, sie alle, auch die Konjekturstellen, im W-B zu finden.

4. Die angeführten 22 Konjekturen, die sich leicht der Zahl nach verdoppeln und verdreifachen ließen, sollen nur zeigen, was auf dem Spiel steht. Heute steht nur noch ein Teil des uns bekannten hebräischen Wortschatzes des AT im W-B, ein anderer, nicht klein und nicht unwichtig, steht nicht im W-B. Was aber noch viel schlimmer ist, er steht nirgends gesammelt, geschweige denn gesichtet. Er steckt in den Kommentaren, Monographien, Zeitschriften an tausend Orten und in tausend Winkeln. Die Bücher, die man lesen müßte, um alles zusammenzubringen, das hierher gehört, machen eine Bibliothek aus.

Niemand hat sie zu diesem Zwecke gelesen, niemand, der überhaupt alttestamentliche Studien macht, hat Zeit und Geduld genug gehabt, beisammenzuhalten, was ihm durch die Finger ging, und so ist ein eigentlicher Notstand eingetreten: der Überblick über den Sprachschatz des AT, so wie ihn die heutige Forschung anerkennt, ist so lückenhaft und behemmt, wie es nie zuvor der Fall war. Eine Steigerung des Notstandes ist noch dies, daß kaum einmal ein Alttestamentler, wie es dem Altphilologen längst gute Sitte ist, die von ihm behandelten Wörter in einem *index verborum* vereinigt. Man muß sich durch über 1300 Seiten Großoktav hindurcharbeiten, ehe man auch nur weiß, wie sich durch Holzinger, Gunkel und Procksch und ihre Gewährsmänner der Wortbestand eines einziges Buches des AT verändert hat. Von Organisation der Arbeit ist hier nichts zu spüren, für Dissertationen aber Stoff in Fülle. Man mag über die Tragweite dieses Übelstandes verschieden urteilen, daß es ein Übelstand ist, bleibt bestehen, und ich halte es für ganz selbstverständlich, daß man fordere, alle einigermaßen gesicherten oder auch nur belangreichen Konjekturen seien im W-B zu buchen.

5. Man fragt, welches die gesicherten und belangreichen Konjekturen seien. Ein allgemein gültiges, auf alle Fälle anzuwendendes Kriterium dafür gibt es nicht, so wenig es ein solches Kriterium für die Frage gibt, was am überlieferten MT gut und haltbar, was verderbt und heilbedürftig sei. Die Urteile darüber schwanken von Forscher zu Forscher und auch von Jahrzehnt zu Jahrzehnt. Aber der Mangel eines solchen Kriteriums ist kein Unglück und seinen üblen Folgen läßt sich begegnen. Einmal muß als Grundsatz gelten, daß möglichst viele Konjekturen im künftigen W-B gebucht werden. Natürlich sind die Belege aus dem MT und die aus Konjektur getrennt zu halten, so daß kein Irrtum entsteht. Aber dann ist es durchaus kein Schade, wenn eine Konjektur, die es nicht verdient, gebucht wird. Denn die Arbeit, alle für eine Vokabel genannten Stellen auf ihre Stichhaltigkeit zu erproben, wird ein jeder gern auf sich nehmen, wenn nur die Last von uns abgenommen ist, daß Belege vorhanden sind, die der einzelne sich nur zufällig notieren konnte.

6. Zum anderen aber wird die Stelle eines Kriteriums für die Konjekturen die Durchführung einer Aufgabe versehen, deren Stunde jetzt da ist und deren Darlegung wir uns nun, die Konjekturenfrage verlassend, zuwenden. Man kann sich an den einzelnen Ausgaben von Ges die Geschichte der alttestamentlichen Wörterbuchschreibung in

den letzten hundert Jahren deutlich klarmachen. In ihr bedeutet den letzten großen Einschnitt die Wirkung der Programmschrift, welche FRIEDR. DELITZSCH als „Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen W-B zum AT“ 1886 veröffentlicht hat. Mit diesen Prolegomena hat DELITZSCH die bewußte und vorbehaltlose Einführung des Assyrischen und Babylonischen, soweit es für das Hebräische von Belang ist, erzwungen. Seither ist treulich über alle Fortschritte Buch geführt und im einzelnen vieles neu geprüft und gebessert worden. Aber alle Weiterführung ist ohne großen Grundgedanken geschehen — mit dieser Behauptung soll nicht der leiseste Vorwurf verbunden sein! — und es hat sich immer nur um einzelnes gehandelt. Nun glaube ich, daß es einen Grundgedanken gibt, von dem aus das W-B durchgearbeitet und weitergeführt werden könnte, gerade nachdem unverkennbar die literarkritische Bearbeitung des AT, von WELLHAUSEN geleitet und bestimmt, eine gewisse Vollendung und Beendigung unverkennbar erreicht hat. Es gilt den hebräischen Wort- und Begriffsschatz des AT so darzustellen, wie er sich vom Hebräischen aus zeigt.

Was ich mir darunter vorstelle, will ich lieber gleich an Beispielen als theoretisch nach einigen Seiten hin zeigen.

7. Es gibt ein hebräisches Wort, das unverkennbar diejenige Menge von Speisevorrat bedeutet, deren ein Mensch für einen Tag benötigt: א־רָחָה. Die Verwendung des Wortes im AT ist über diese seine Meinung ein einmütiges Zeugnis, mag nun dem Jojachin die אֲרֻחָה von der babylonischen Hofhaltung zukommen 2 Reg 25 30 = Jer 52 34, oder dem Jeremia von der Heeresverwaltung Jer 40 5 oder mag es sich in einem Maschal um eine Tagesration Grüngemüse handeln Prv 15 17.

Über die Herkunft des Wortes bestehen zwei Behauptungen, die beide Ges mitteilt. Die eine stammt von LAGARDE. Dieser stellt in seiner berühmten „Übersicht über die ...... Bildung der Nomina“, S. 46, der 5. Abhandl. der AGG 1888 das Wort kurzerhand mit א־רָחָה zusammen und erklärt es als den „für einen Tagemarsch ausreichende[n] Mundvorrat“. Die andere Behauptung, von Ges mit „doch hat das Assyrische...“ eingeleitet, weist auf den assyrischen Stamm *arâhu* „verzehren, verschlingen“ hin. Sie setzt, um ihre Beweiskraft zu stärken, hinzu: „vergleiche auch *jârahhu jaruhu* „Getreideportion“ oder ähnlich“. Die inneren Schwächen der zweiten „assyrischen“ Behauptung sind unverkennbar. 1. Es ist nicht sicher, ob das Nomen „Getreideportion“ heißt, vielleicht bedeutet es auch nur etwas Ähnliches. 2. Es ist nicht sicher, ob das Verbum *arâhu* und die Nomina *jârahhu jaruhu*

zusammengehören. 3. Es ist nicht ganz klar, wie אֲרֻחָה „Tagesration" von einem assyrischen Worte, das „verzehren" heißt, herkommen oder mit ihm zusammenhängen soll. 4. Weil dies empfunden wird, wurde hinzugefügt: „vergleiche auch" usw. Aber von diesen inneren Schwächen der assyrischen Ableitung gar nicht zu reden, hat die hebräische alles für sich. Dem Hebräer sind bekannt אָרַח einen Weg machen, אֹרַח Weg, אֹרְחָה Weggesellschaft. Was liegt da näher, als daß er mit אֲרֻחָה die Wegzehrung bezeichnet. Die Wegzehrung ist etwas jedem Bewohner Palästinas aus der Erfahrung Bekanntes. Diesen Begriff hat es gegeben. Wüßten wir kein hebräisches Wort dafür, so gehörte das unbekannte hebräische Wort zu der nicht kleinen Gruppe hebräischer Vokabeln, die wir nicht kennen, von denen wir aber aus dem notwendigen Dasein ihres Begriffes annehmen müssen, daß es sie gab — zu dem latenten Sprachschatz des Hebräischen. Die Kette fügt sich zum Ring. Ein Wort für Wegzehrung muß es gegeben haben, אֹרַח heißt Weg, אֲרֻחָה heißt Tagesration, folglich heißt אֲרֻחָה ursprünglich Wegzehrung und hat das gleiche Etymon אָרַח wie אֹרַח und אֹרְחָה. So sehen die Dinge aus, wenn man sie vom Hebräischen aus betrachtet, und es ist ganz nutzlos, daß sich zur Not auch vom Assyrischen aus ein erträglicher Zusammenhang darbietet; da es sich um das Hebräische handelt, hat das Hebräische den Vortritt.

8. Aus diesem Beispiel glaube ich den Satz ableiten zu sollen, daß es nun an der Zeit ist, den Grundsatz anzuwenden, daß das Hebräische wenn möglich und zuerst aus dem Hebräischen zu verstehen sei. Dieser Grundsatz ist richtig und seine Betonung nötig, auch wenn sich herausstellen sollte, daß mein Beispiel אֲרֻחָה nicht beweist, was es beweisen soll.

9. Die Forderung, daß das Hebräische aus dem Hebräischen erklärt werde, gilt in einer zweiten Richtung, in der auf die sorgfältige und genaue Erfassung des sachlichen Bereiches der Vokabeln und Wendungen.

Schlägt man z. B. nach, was שְׁרֵקָה bedeutet, so antwortet Ges mit „Auszischen, Spott", König in seinem W-B von 1910 „Auszischen nach Ştil. 31 20 = Verspottung und deren Objekt (machen zu einem Gegenstand der Verspottung = zum Spott)" — diese Stilprobe aus König genügt fast zur Rechtfertigung dafür, daß ich in diesen Ausführungen nur Ges berücksichtige. Um Wörter, die „Spott" auf hebräisch wiedergeben, sind wir nicht verlegen, Ges zählt (im deutsch-hebräischen Index) ihrer zehn her; die Frage nach der be-

sonderen Art von „Spott“, die gerade שְׁרֵקָה ausdrückt, drängt sich also auf.

Das Verbum שָׁרַק heißt pfeifen und wird in der Imkersprache vom Lockzeichen gebraucht Jes 7 8 und übertragen Jes 5 26 Sach 10 8. Außerdem bedeutet es ein Pfeifen, welches durch die Wörter und Wendungen, in Verbindung mit denen es gebraucht wird, deutlich gekennzeichnet ist. Man sieht die Tempelruinen עִיִּין und ist vom panischen Schrecken gepackt יִשֹּׁם und pfeift 1 Reg 9 8. Man kommt an den Trümmern der vormals so üppigen, trotzigen Stadt vorbei und pfeift und schüttelt die Hand יָנִיעַ יָדוֹ Zeph 2 15. Man sieht Jerusalem in seiner Verheerung, zieht an ihm vorüber, klatscht in die Hände über ihm סָפְקוּ עָלַיִךְ כַּפַּיִם, pfeift und schüttelt den Kopf וַיָּנִעוּ רֹאשָׁם Thr 2 15. Auch bei dieser deutlichen Stelle ist Budde noch von Blindheit geschlagen und erklärt (bei Kautzsch): „Zeichen des Hohns“. Aber das sind nicht Zeichen des Hohns, sondern man klatscht in die Hände, pfeift, schüttelt den Kopf und schüttelt die Hand (Apollo vom Belvedere), wenn man an Stätten vorbei muß, an denen sichtlich die unholden Mächte ihr Spiel haben. Das sind apotropäische Gesten, es handelt sich um apotropäisches Pfeifen. Dieses Verständnis paßt auf alle Stellen, nur Hi 27 23 ist undeutlich, aber der Vers ist auch sonst verderbt.

In Thr 2 16 und Hes 27 36 ist die Bedeutung um einen Schatten weiter entwickelt. Ich paraphrasiere: „Alle deine Feinde konnten gegen dich den Mund aufreißen und du warst so daran, daß man beim Gedanken an dich (apotropäisch) pfiff und mit den Zähnen knirschte. So konnten sie tun und so taten sie und sagten: Wir haben vernichtet“ und „Selbst die Krämer würden es als Unglück ansehen, dem Schicksal zu verfallen, das dich ereilt hat, und pfeifen, wenn sie deiner erwähnen, um es abzuwenden“. Somit ist klar, was שְׁרֵקָה heißt: der apotropäische Pfiff, den man bei Begegnung oder Erwähnung eines offensichtlich vom Unglück geschlagenen Ortes oder Menschen ausstößt, um die Unglücksmächte abzuhalten, und nicht Spott oder Hohn. Übrigens ist bemerkenswert, daß dieser Begriff sich erst von der deuteronomisch-jeremianischen Schriftstellerei an, die überhaupt reich ist an Neueinbürgerungen von Wörtern und Begriffen, im AT findet. Mi 6 16 ist keine Instanz gegen diese Behauptung.

Es ist also bei שְׁרֵקָה möglich, vom Hebräischen aus das W-B weiterzuführen. Nicht anders steht es mit קִלֵּל „verfluchen“, קְלָלָה „Fluch“. Was eine קְלָלָה ist, braucht man nicht mühsam zu ergrübeln, es steht im AT da, obwohl merkwürdigerweise das W-B nicht darauf

aufmerksam macht. Jer 29 22 Achab und Zidqijjahu werden von Nebukadnezar um ihrer Sünde willen geschlagen werden [man wird sehen, daß sie von Jahwe dem Fluch preisgegeben sind] und es wird von ihnen die קְלָלָה genommen werden: יְשִׂמְךָ יַהְוֶה כְּצִדְקִיָּהוּ וּכְאַחְאָב. Die קְלָלָה ist also die Verwünschungsformel, in der man einem Feind dadurch Unheil anwünscht, daß man über ihn das Schicksal eines offenkundig und zugestandenermaßen von Gott Geschlagenen beruft. Demnach wird קִלֵּל deklarative Bedeutung haben: „jemanden für fluchwürdig, dem Fluch verfallen erklären“. Es unterscheidet sich von אָרַר deutlich, denn dieses besagt: auf jemanden den Fluch bringen, verfluchen. Man lese z. B. 2 Sam 16 5 ff. die Geschichte von David und Simei. Simei ist מְקַלֵּל, aber nicht אוֹרֵר, er erklärt den König für augenscheinlich unter dem Fluch stehend, aber er stellt ihn nicht selbst unter den Fluch. An לֹא אֹסִף לְקַלֵּל Gen 8 21 haben Budde und Holzinger Anstoß genommen, aber der Ausdruck enthält eine Feinheit, Jahwe vermeidet es, in der versöhnlichen Stunde das härtere Wort אָרַר zu brauchen, und wählt das minder schwere, das nur die Folge des anderen zum Ausdruck bringt. Ich denke, es sei nicht gleichgültig, ob man solche Unterschiede beachtet, und ich glaube, es würden sich noch manche Änderungen und Bereicherungen — denn das sind sie — des W-B ergeben, brächte man entschlossen den Grundsatz zur Anwendung, daß das Hebräische aus dem Hebräischen heraus, auch in Hinsicht des Sachlichen, zu verstehen sei.

Nur anhangsweise seien hier einige Kleinigkeiten eingeschoben, die, so belanglos sie für die wichtigeren Anliegen der Erforschung des AT sind, doch Anspruch auf einen Platz im W-B haben.

Von כֶּבֶשׂ hat Cornill 1905 zu Jer 11 19 ausgeführt, daß es sich 116 mal im AT vorfindet und 111 mal das Opfertier bezeichne. Weder dies, noch daß es wegen des Parallelismus mit גְּדִי in Jes 11 6 — dieser Schluß von Cornill ist freilich kaum sehr bündig — und wegen der Angaben in den Opferthoroth sich regelmäßig um ein junges Tier handelt, noch eine so bezeichnende Wendung wie כֶּבֶשׂ אַלּוּף steht im W-B.

Überhaupt unterrichtet das heutige W-B noch viel zu kärglich über die Verbindungen, welche die Vokabeln eingehen. Ich nenne nur wenige Beispiele: es fehlt

בֶּגֶד עִדִּים unter בֶּגֶד wie unter עִדָּה;

מַקֵּל יָד, wovon Joüon, *Mélanges de la faculté orientale, Beyrouth VI*, 166 vielleicht mit Recht behauptet, es heiße *bâton de jet, javelot*;

כְּלֵי הַבָּקָר 1 Reg 19 21 Ackergerät;
לֹא אֱלֹהִים Jer 5 7 Ungötter;
לֹא כֵן Jer 5 2 Unwahres, nach der Konjektur von DUHM;
לֶחֶם חֹם 1 Sam 21 7 frisches Brot;
חֲמִשָּׁה לֶחֶם 1 Sam 21 4 fünf Laib Brot;
כִּכַּר לֶחֶם אַחַת Ex 29 23 ein Brotfladen;
מִשְׁפַּט הַבְּכוֹרָה Dtn 21 17 das Erstlingsrecht;
רָדָה בְּפֶרֶךְ Lev 25 43 46 53 Hes 34 4 und
עָבַד בְּפֶרֶךְ Ex 1 13 14; anders findet sich
פֶּרֶךְ überhaupt nicht;
רוּחַ מָלֵא Jer 4 12 starker Wind.

10. Allein es wäre schade, wenn sich die Bemühungen ums hebräische W-B in Einzelheiten erschöpfen wollten. Viel nützlicher und nötiger ist die Durchsicht ganzer Artikel, ihre völlige Aufnahme nach Vorkommen, Zugehörigkeit zu literarischen Schichten und Zeiten, nach Bedeutung und nach Verschiedenheit von den Synonymen, nach ihrer Verwendung in Redensarten und ähnlichen Gesichtspunkten. Wird so Wort um Wort verarbeitet, so wird im einzelnen vieles verbessert werden können, es wird sich so auch die einzige methodisch einwandfreie Prüfung der Konjekturbelege einer Vokabel anstellen lassen. Ich möchte zum Schlusse zeigen, wie ich mir eine solche Durchsicht einer Vokabel denke und wie sie dazu führt, einen Artikel des W-B neu, wie ich meine, lehrreicher und gewinnbringender zu gestalten. Ich wähle dazu ein Wort, bei dem Konjekturen, soweit ich den Stoff überschaue, kaum in Betracht kommen: die Vokabel מַעֲלָל.

11. Das Nomen מַעֲלָל ist von עלל ohne Rücksicht auf die Identität des 2. und des 3. Radikals nach dem Typus מַקְטָל gebildet. Aus dem Typus ist weder für die Bedeutung noch für die sprachgeschichtliche Einreihung des Wortes etwas zu erschließen. Die einfache Abwandlung des Verbums, von der unser Nomen gebildet ist, kommt nicht vor, sondern nur Intensierungen: Poʿel, Poʿal, Hithpoʿel und Hithpaʿel, in diesen Abwandlungen bedeutet der Stamm fast ausschließlich: jemand etwas antun, und zwar meist in unfreundlichem Sinne. עוֹלֵל „Nachlese halten“ ist eine Sache ganz für sich, ebenso das Nomen עוֹלֵלוֹת. Die Nomina עֲלִילִיָּה (eine einmal, Jer 32 19, belegte, höchst fragwürdige Bildung) und תַּעֲלוּלִים bedeuten „das Antun“ (תַּעֲלוּלִים einmal aktiv und einmal passiv, beide Male in ungünstigem Sinne), עֲלִילָה „Tat“ ist zum Teil neutral, zum Teil in üblem Sinne gemeint, עֲלִילָה „Vorwand“ gehört nicht in diesen Zusammenhang, sondern steht für sich.

Das Wort מַעֲלָל findet sich in MT 41 mal, ein Konjekturbeleg ist mir nicht bekannt; daß G es Mi 2 9 lesen — *διὰ τὰ πονηρὰ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν* = מִמַּעַלְלֵיהֶן statt מֵעַל עֹלְלֵיהֶן, wie zu lesen ist —, ist ein Fehlgriff, den niemand für richtig hält, s. SCHLEUSNER 1829 s. v. *ἐπιτήδευμα*. Sach 1 4 hat MT ומעליליכם, man liest, siehe NOWACK bei KITTEL und MARTI im Kommentar, wo er noch das Zeugnis von „Cod. babyl.“ beibringt, וּמִמַּעַלְלֵיכֶם, das mag richtig sein, obwohl man MT auch als ein וּמַעֲלִילֵיכֶם verstehen könnte. Ein Plural עֲלִילִים neben עֲלִילוֹת zu עֲלִילָה wäre neu, aber nicht unerhört.

Ich gebe die Belege gleich nach Zeitabschnitten gruppiert:

a) vor 800, vielleicht gar vor 900 gehört sicher 1 Sam 25 3;

b) vor 700 gehört mit großer Wahrscheinlichkeit: Jes 1 16 3 8 Hos 4 9 5 4 7 2 9 15 12 3 Mch 2 7 3 4;

c) der deuteronomisch-jeremianischen Zeit (etwa 625—585) gehören an oder ihre Sprache reden: Dtn 28 20 Jdc 2 19 Jer 4 4 18 7 3 5 11 18 17 10 18 11 21 12 14 23 2 22 25 5 26 3 13 32 19 35 15 44 22 Hes 36 31;

d) ins Jahr 520 fallen: Sach 1 4 6;

e) deutlich nachexilisch ist Neh 9 35. Den Rest der Stellen wage ich nicht festzulegen, seine Masse aber fällt sicher in die Zeit nach dem Exil: Jes 3 10 Mch 7 13 Ps 28 4 77 12 78 7 106 29 39 Prv 20 11.

Weittragende Schlüsse wird man aus solchen zeitlichen Ansätzen nie ziehen dürfen, weil sie nur bedingt gewiß sind und das Bild, das sie geben, ein zufälliges sein kann. Auch läßt sich ja aus diesen Ansätzen nicht allzuviel herauslesen. Hier, bei מַעֲלָל, kann man zweierlei wahrnehmen: das Wort ist fast über die ganze Breite des alttestamentlichen Schrifttums hin zu finden, seine Häufigkeit schwillt aber im deuteronomisch-jeremianischen Schrifttum stark an. Nun ist bekannt, wie das Deuteronomium, die Deuteronomiker und das Buch Jer stilistisch eng zusammengehören. Was sich, wie מַעֲלָל, bei allen dreien findet, das ist als Ausdruck oder Wort zu betrachten, das im Zeitalter des Dtn in Übung und Schätzung hoch stand. Allein, die ganze vorstehende Statistik hat eine Schranke, die nicht unbeachtet bleiben darf. Es kommt nie auf das nackte Wort an, sondern stets darauf, in welchen Verbindungen und in welchen Bedeutungen es verwendet wird. Denn erst diese beiden geben dem Worte den sprachlichen Wert, den es als nackte Vokabel nicht hat. Wir wenden uns dieser Seite der Frage daher jetzt zu.

Es ist ein reiner Zufall und nicht eine Forderung der Methode, daß wir von dem ältesten Beleg für מַעֲלָל ausgehen können. Den Aus-

gangspunkt hat man immer an der deutlichsten, wenn möglich auch an der einfachsten und am wenigsten zur stehenden Wendung gewordenen Stelle zu wählen, im Wahlfall an der profanen, alltäglichen, gewöhnlichsten Stelle und nicht an ihrem Gegenteil, und wie alt die Stelle im Verhältnis zu anderen sei, ist dabei völlig ohne Belang. Hier ist, wie die Behandlung aller Stellen zeigen wird, der gegebene Ausgangspunkt 1 Sam 25_{3}. Da heißt es von Nabal in einer wortkargen, ganz weltlichen, schlichten, die Worte mit feinem Bedacht und dem vollen Erfolg der Anschaulichkeit und Durchsichtigkeit wählenden Ausdrucksweise, die einen natürlichen Stil hat, Nabal sei ein Mann, hart und רַע מַעֲלָלִים gewesen. Die Meinung ist klar. Die מַעֲלָלִים sind die einzelnen Taten Nabals gewesen, die bekannt geworden und an denen die Frage entschieden worden ist, ob Nabal טוֹב oder רַע sei. Nicht die Taten sind רָעִים, sondern er ist רַע durch seine Taten. Aber diese feine Unterscheidung macht wenig aus, מַעֲלָל ist die Tat des Menschen unter dem Gesichtspunkt, daß man nach ihrer sittlichen Güte oder Schlechtigkeit fragt. Also ist das Ergebnis dies, daß mit מַעֲלָל die menschliche einzelne Tat in sittlicher Beurteilung bezeichnet wird. Ich glaube, daß man mit Feststellungen soweit gehen kann. Denn es zeigt sich, daß mit wenigen, sich als etwas Besonderes deutlich abhebenden Ausnahmen immer darauf Bedacht genommen wird, ob die מַעֲלָלִים gut oder bös sind. Dies erhellt aus den folgenden Stellen und Wendungen.

Die מַעֲלָלִים sind רָעִים Sach 1_{4} Neh 9_{35};

sie sind לֹא טוֹבִים Hes 36_{31};

sie bilden das Objekt zu הֵרֵעוּ Mch 3_{4} und zum Gegenteil הֵיטִיב Jer $7_{3\,5}$ 18_{11} 26_{13} 35_{15};

daher bildet sich der oft begegnende Ausdruck רֹעַ מַעַלְלֵיכֶם Hos 9_{15} (um 740) Jes 1_{16} (um 700) Dtn 28_{20} (begründet durch אֲשֶׁר עֲזַבְתָּנִי) Jer 4_{4} 21_{12} (ganz = 4_{4}) $23_{2\,22}$ 25_{5} 26_{3} 44_{22} Ps 28_{4}.

Zu diesen 20 Stellen kommen andere, an welchen der Zusammenhang zeigt, daß מַעֲלָלִים für sich ohne weiteres als sündige Taten verstanden wurde.

Hos 4_{9} (um 740) Seine Taten will ich ihm heimzahlen. Fast genau so 12_{3}.

Hos 5_{4} Ihre Taten verstatten ihnen nicht zu ihrem Gott zurückzukehren.

Hos 7_{2} Nun haben ihre Taten sie umringt.

Jes 3_{8} (um 725) Denn ihre Zunge und ihre Taten sind wider (lies mit Duhm und Marti עַל) Jahwe gerichtet.

Jer 4 18 (um 600) Deine Taten haben dir dies bereitet.
Jer 11 18 Du hast mich ihre Taten sehen lassen.
Jdc 2 19 (um 600) Sie ließen von ihren Taten nichts dahinfallen.
Sach 1 6 (520) Wie unsere Taten sind, so ist er mit uns verfahren.
Ps 106 29 Und sie verdrossen ihn — nämlich Gott — durch ihre Taten.
Ps 106 39 Und sie trieben Unzucht durch ihre Taten.

In diesen Zusammenhang gehört auch die häufigere Wendung פְּרִי מַעַלְלֵיהֶם. Dies zeigt z. B. Jer 17 10 Ich suche euch heim nach der Frucht eurer Taten. Es ist immer die üble, sündige Frucht gemeint. Die Wendung begegnet Jes 3 10 Jer 17 10 21 14 32 19 Mch 7 13.

Zusammenfassend läßt sich nach diesen 37 Belegen sagen: מַעֲלָל, das immer im Plural vorkommt, bedeutet die Einzeltat, teils daraufhin angesehen, ob sie gut oder böse sei, teils von vornherein im üblen Sinne.

Aber wie steht es mit den vier noch fehlenden Stellen. Drei davon gehören anscheinend zusammen, in ihnen handelt es sich um die Taten Gottes.

Mi 2 7 „Ist Jahwe ungeduldig? Sind dies seine Taten?" Dieser Spruch gilt für echt und gehört dann in die Zeit vor 700.

Ps 77 12 Ich gedenke der Taten Jahs אֶזְכּוֹר מַעַלְלֵי־יָהּ. Hier sind, wie das folgende פִּלְאֶךָ deutlich macht, Großtaten gemeint. Man muß beachten, daß die Psalmen sich darin gütlich tun, mit immer neuen Wörtern die Taten Gottes zu benennen, ohne daß in der Regel der besondere Klang der einzelnen Vokabeln stark beachtet wird; man häuft die Ausdrücke, weil man nicht präzise spricht.[1] Diesem Streben nach immer neuen Wörtern wird es zuzuschreiben sein, daß מַעֲלָלִים hier steht.

Ps 78 7 Und sie vergessen die Taten Gottes nicht מַעַלְלֵי־אֵל. Mit dieser Stelle wird es so sein, wie mit der vorhergehenden.

Danach hätte man die beiden Ps-stellen für sich zu nehmen: מַעֲלָלִים im Ps-stil verblaßt einfach = Taten. Anders steht es wahrscheinlich mit Mch 2 7. Diese Stelle gewinnt nämlich einen besonderen Klang, wenn sie bedeutet: „Sind dies seine Übeltaten"? Daß man so

---

1) Vgl. Ps 28 4 5, wo von menschlichen Taten mit den Vokabeln: פֹּעַל, מַעֲלָלִים, מַעֲשֶׂה, גְּמוּל, פְּעֻלָּה geredet wird.

17*

von Jahwe nicht rede, kann nicht eingewendet werden, weil im nämlichen Vers die Frage steht, ob Jahwe „kurzatmig geworden“, wie Wellhausen קְצַר רוּחַ übersetzt.

Es bleibt noch Prv 20 11. Dyserinck, het boek der spreuken 1883 übersetzt: *zelfs aan zijne kinderachtigheden laat de knaap zich kennen.* So hatte schon Ewald 1867 das Wort hier von עוֹלֵל hergeleitet und mit „Spiel“ wiedergegeben. Aber dies ist keineswegs nötig. גַּם kann auch zu נַעַר bezogen werden. Dann übersetzt man mit: „Schon der Unerwachsene gibt sich durch seine Handlungen zu erkennen“, ähnlich Steuernagel bei Kautzsch. So verstanden tritt Prv 20 11 zu 1 Sam 25 3, und da Vereinfachung der Probleme, wo sie angeht, sich auch dem Lexikographen empfiehlt, halte ich dies für das Richtige.

Wir sahen schon, daß die Wendungen רֹעַ מַעַלְלִים und פְּרִי מַעַלְלִים häufig sind, ebenso הֵיטִיבוּ מַעַלְלִים. Auf die Wendungen, in denen überhaupt das Wort gebraucht wird, ist noch ein Blick zu werfen. Eine Reihe von ihnen sind spontan, d. h. vom Schriftsteller dann gebildet, als er sie brauchen konnte, eine andere Reihe aber ist stereotyp, d. h. vom Schriftsteller nicht eigens gebildet, sondern als schon gebildet da gebraucht, wo es sich ihm schickte. So halte ich für spontan Hos 5 4 „ihre Taten lassen es ihnen (lies יִתְּנוּם gegen Wellhausen, der eine weitergehende Textänderung zwar nicht vorschlägt, aber fordert) nicht zu, zu ihrem Gott zurückzukehren“, oder Hes 36 31 „ihr denkt an . . . eure Taten, die nicht gut sind“, oder Sach 1 6 „nach . . . . . unseren Taten, so hat er an uns gehandelt“, oder Ps 106 39 „sie waren unzüchtig durch ihre Taten“. An der Ps-stelle ist der Gebrauch von זָנָה stereotyp, der von בְּמַעַלְלֵיהֶם spontan. Spontaner Gebrauch von מַעַלְלִים ist häufig.

Für stereotyp halte ich Jer 7 3 „machet eure Wege und eure Taten gut“, was sich noch oft in einfacher Wiederholung und in leisen Abwandlungen findet, oder Jer 4 4 „damit mein Grimm nicht wie Feuer ausfahre, und es brennt und keiner löscht, angesichts der Schlechtigkeit eurer Taten“. Hier klappt das מִפְּנֵי רֹעַ מַעַלְלֵיכֶם sichtlich nach, der Schriftsteller hat es noch hinzugefügt, weil ihm die Phrase in der Feder saß. Sie findet sich auch sonst. Stereotyp wird auch Jdc 2 19 sein: לֹא הִפִּילוּ מִמַּעַלְלֵיהֶם וּמִדַּרְכָּם הַקָּשָׁה, obwohl sie nur einmal auf uns gekommen ist. Dafür spricht die Kopulierung von מַעַלְלִים und דֶּרֶךְ, besonders דְּרָכִים, die ungemein häufig ist. Ich nenne die geläufigsten Typen dafür. Jer 4 18 „deine Wege (lies דְּרָכַיִךְ) und deine Taten haben dir dies getan“ 7 3 „machet eure Wege und eure Taten gut“ Hes 36 31 „ihr denkt an eure bösen Wege und an eure Taten, die nicht gut

sind“ Hos 4 9 „ich will seine Wege an ihm heimsuchen und seine Taten will ich ihm vergelten“ Sach 1 4 „kehrt doch um von euren bösen Wegen und von euren bösen Taten“ Jer 17 10 „dem Menschen zu geben nach seinen Wegen (lies דְּרָכָיו), nach der Frucht seiner Taten“. Diese Kopulierung tut deutlich dar, daß מַעֲלָלִים ein nichtssagendes Wort geworden ist. Die Wucht, die dem Ausdruck fehlt, soll seine Breite ersetzen. So reden meist minderwertige Schriftsteller, die berühmten „Ergänzer“ des AT; freilich darf man nicht übersehen, daß den Schriftstellern des AT das Streben nach Originalität in der Wahl des Wortes und im Ausdruck des Gedankens nicht im gleichen Maße eignet wie dem neuzeitlichen guten Schriftsteller.

Andere parallele und kopulierte Ausdrücke sind selten, auch tragen sie wenig ab: Ps 106 39 מַעֲשִׂים, ein nichtssagendes Wort; Jes 3 8 לָשׁוֹן ohne strengen Parallelismus; Jer 44 22 הַתּוֹעֵבוֹת אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם ein Feld-, Wald- und Wiesenausdruck der Deuteronomiker; Hos 9 15 רָעָתָם; Ps 28 4 פֹּעַל der zusammenfassende Ausdruck neben dem, der an die einzelnen Handlungen denkt, wie „Tun“ neben „Taten“.

Noch ein Wort über die Wiedergabe durch G. מַעֲלָלִים ist = *ἐπιτηδεύματα* 28 mal, = *ἔργα* 4 mal, = *διαβούλια* 3 mal, = *πράγματα* 1 mal, unklar Jes 1 16 3 8 (das entspricht ganz der liederlichen Arbeitsweise des Verfassers von G zu Jes), unübersetzt Jer 21 12 14 32 19.

Den Artikel des W-B, der aus diesen Erhebungen das Wichtigste knapp angibt, stelle ich mir etwa so vor:

(מַעֲלָל) nur Plural: מַעַלְלֵינוּ מַעֲלָלָיו מַעֲלָלַיִךְ מַעֲלָלֶיךָ מַעַלְלֵי מַעֲלָלִים מַעַלְלֵיהֶם מַעַלְלֵיכֶם, 41 mal von 1 Sam 25 3 an, in Jer 17 mal, bis in die späteste Zeit. Von עלל, das im Qal nicht vorkommt. G = *ἐπιτηδεύματα* 28 mal, = *ἔργα* 4 mal, = *διαβούλια* 3 mal, = *πράγματα* 1 mal, unübersetzt Jer 21 12 14 32 19, unklar Jes 1 16 3 8. Findet sich 1 Sam 25 3 Jes 1 16 3 8 Hos 4 9 5 4 7 2 9 15 12 3 Mch 2 7 3 4 vordeuteronomisch; Dtn 28 20 Jdc 2 19 Jer 4 4 18 7 3 5 11 18 17 10 18 11 21 12 14 23 2 22 25 5 26 3 13 32 19 35 15 44 22 Hes 36 31 deuteronomisch; Sach 1 4 6 Neh 9 35 nachexilisch; Jes 3 10 Mch 7 13 Ps 28 4 77 12 78 7 106 29 39 Prv 20 11 zeitlich nicht sicher zu bestimmen. Nirgends bestritten, nirgends konjiziert.

1. Taten (Gottes) Ps 77 12 78 7 = מַעֲשִׂים ohne bestimmten Inhalt.

2. Taten, mit dem Gedanken daran, ob sie gut oder bös sind (so auch Mch 2 7?), oft mit dem Gedanken an ihre Verwerflichkeit. So an allen anderen Stellen. Häufig parallel דְּרָכִים. Zur Phraseologie siehe הֵיטִיב, הִפִּיל, פְּרִי, הֵרַע, רֹעַ.

Prv 20$_{11}$ von עולל abzuleiten: Spiele, Kindereien (Ewald, Dyserinck) ist unnötig.

Dieser Artikel kann im W-B noch durch Abbreviaturen gekürzt werden. Ich glaube, daß er, soviel er länger ist als der in Ges, auch mehr enthält. Was sich im W-B irgend mitteilen läßt, soll auch mitgeteilt werden, denn wo sonst haben Ausführungen über Vokabeln ihre leicht zugängliche Fundstelle? Was z. B. über מַעֲלָל bei Briggs zu Ps 28$_{4}$ und Driver zu 1 Sam 25$_{3}$ zu lesen ist (viel ist es ohnehin nicht), haben wenige zur Hand, und ob es die Wenigen immer zu Rate ziehen, ist fraglich.

Es würde niemanden so sehr wie mich freuen, wenn in der vorstehenden und in noch geschickterer Weise Vokabeln des AT behandelt würden. Daß es sich in vielen Fällen weit mehr lohnen würde als in dem gewählten Beispiel, ist augenscheinlich.

Behandelte Wörter.

אחוה S. 252	לאה S. 249	ערך S. 250
בגד עדים „ 255	לחם „ 256	פרך „ 256
גלית „ 250	מעלל „ 256	קלל „ 254
דרך „ 250	מסס „ 249	קללה „ 254
חלם „ 247	מקל יד „ 255	רדה בפרך „ 256
זרח „ 248	מריצה „ 248	ריח מלא „ 256
Qal חיב „ 248	משח „ 249	שולם „ 250
חביר „ 248	משל „ 249	שלם „ 250
יד „ 255	משפט הבכורה „ 256	שליש „ 247
יסודה „ 249	נאץ „ 249	שרקה „ 253
כבש „ 255	כרא „ 249	שש „ 248
כלי הבקר „ 256	סורי „ 249	שתל „ 250
כסא קלון „ 249	עבד בפרך „ 256	תעלולים „ 256
לא אלהים „ 256	עלילה „ 249	
לא בן „ 256	עליליה „ 256	

L'Ange de Yahvé et l'„âme extérieure".

Par

Adolphe Lods.



On sait combien est fuyante et déconcertante la figure de „l'ange de Yahvé“, ou „d'Elohim“, qui apparaît à mainte reprise, surtout dans des textes appartenant aux cycles J et E, pour accompagner Israël dans la Terre Promise[1] ou inaugurer un sanctuaire local[2], pour protéger les serviteurs de Yahvé[3], les accompagner dans leurs voyages[4], leur donner une révélation[5] ou encore pour frapper ceux qui s'opposent à la volonté divine[6].

Dans un grand nombre de ces textes, l'ange de Yahvé est présenté tour à tour — et cela parfois au cours d'une seule et même phrase — comme un être distinct de Yahvé et comme identique au Dieu d'Israël. Distinct de Yahvé: car celui-ci l'envoie[7]; l'„ange“ parle de Yahvé à la troisième personne[8]; Yahvé parle de lui à la troisième personne[9]; on parle de lui à Yahvé (Jug 6 $_{22}$); il rapporte les ordres de Dieu en ajoutant נְאֻם יְהוָה „oracle de Yahvé“, comme pourrait le faire un prophète (Gen 22 $_{16}$); Yahvé ouvre les yeux de Balaam et celui-ci voit l'ange de Yahvé (Nomb 22 $_{31}$).

Et cependant il paraît, par ailleurs, n'être autre que Yahvé lui-même. Car il peut dire à Hagar: „Je multiplierai ta race“ (Gen 16 $_{10}$), „Je ferai de ton fils une grande nation“ (21 $_{18}$), à Abraham: „Tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique“ (22 $_{12}$), à Jacob: „Je suis le Dieu de Béthel“ (31 $_{13}$), aux Israélites: „Je vous ai fait monter d'Égypte, je vous ai fait entrer dans le pays que j'avais promis par serment à vos pères, etc. . . .“ (Jug 2 $_{1^b-3}$). L'ange de Yahvé refuse de révéler son nom comme le fait la divinité elle-même (Jug 13 $_{17-18}$; cf. Gen 32 $_{30}$

1) Ex 14 $_{19}$ 23 $_{20-23}$ 32 $_{34}$ 33 $_{2}$ Jug 2 $_{1^a}$.
2) Gen 16 $_{7-14}$ 21 $_{17-19}$ 22 $_{11-18}$ Ex 3 $_{2}$ Jug 6 $_{11-24}$.
3) Gen 48 $_{15-16}$.
4) Gen 24 $_{7\ 40}$.
5) Gen 31 $_{11\ 13}$ Nomb 22 $_{35}$ Jug 2 $_{1^b-4}$ 5 $_{23}$ 13 1 Rois 19 $_{7}$ 2 Rois 1 $_{3\ 15}$.
6) Nomb 22 $_{22-34}$ 2 Rois 19 $_{35}$.
7) Ainsi Gen 24 $_{7\ 40}$ Ex 23 $_{20}$, cf. Nomb 20 $_{16}$.
8) Gen 16 $_{11}$ 21 $_{17}$ 22 $_{11}$ Jug 5 $_{23}$ 6 $_{12\ 16}$ (corr.) 13 $_{5\ 7\ 10}$.
9) Ex 23 $_{20-23}$ 32 $_{34}$ 33 $_{2}$.

Ex 3 13 14). Les hommes qui ont vu l'ange de Yahvé tremblent de mourir comme s'ils avaient aperçu Dieu face à face (Jug 6 22) ou plutôt parce qu'ils ont vu *elohim* (13 19–23); et le nom qu'ils donnent à l'être qui leur est apparu ou au lieu saint où il leur est apparu montre qu'ils pensent avoir, en effet, vu la divinité même[1]. Parfois, au cours du récit, Yahvé ou Elohim en personne intervient à un endroit où l'on s'attendrait à voir nommer son ange (Ex 3 Jug 6).

Un être à la fois identique à Dieu et distinct de lui! Cela rappelle aussitôt les hypostases sur lesquelles discutaient les philosophes alexandrins ou les Pères de l'Église au temps de la formation du dogme trinitaire; et, en effet, Philon et à sa suite plusieurs écrivains chrétiens n'ont pas manqué de reconnaître le Logos dans l'ange de Yahvé des vieux textes bibliques. Il y a évidemment quelque chose de très énigmatique à voir apparaître dans l'ancien Israël une conception d'allure aussi spéculative et qui contraste tellement — à ce qu'il semble, du moins, à première vue — par sa subtilité et son imprécision avec la simplicité et la netteté qu'ont en général les idées religieuses de l'antiquité hébraïque.

I.

On a soutenu récemment que la clé de cette énigme devait être cherchée dans la critique littéraire et textuelle et que les récits, dans leur teneur originelle, ne parlaient nullement d'un *mal'ak* à la fois identique à Yahvé et distinct de lui. Cette manière simple et radicale de trancher la difficulté, après avoir été suggérée par plusieurs exégètes à propos de certains morceaux[2], a été exposée d'ensemble par le Père M. J. Lagrange[3] et par B. Stade[4].

D'après ces derniers critiques, lorsque dans les traditions anciennes il était parlé de l'ange de Yahvé il s'agissait toujours d'un être nettement distinct du Dieu national, d'un messager céleste que celui-ci envoyait à sa place, par exemple pour conduire Israël en Palestine (Ex 23 20), pour accompagner l'esclave d'Abraham (Gen 24 7), pour arrêter

1) Gen 16 13, et primitivement ch. 22.

2) Ainsi MM. Grimme, *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, L, 1896, p. 577; Winckler, *Altorient. Forsch.*, I, 1893 (Leipzig, 1897), p. 45—46; Karl Budde, *Kurz. Hand-Comm. z. A. T., Richter*, 1897, p. 53; Hermann Gunkel, *Genesis*, 2e éd. (1902), p. 164—165; 3e éd. (1910) p. 187.

3) *L'ange de Iahvé*, *Revue Biblique Internationale*, XII, 1903, p. 212—225.

4) *Biblische Theologie des A. T.*, I, Tubingue, Mohr, 1905, p. 06—99.

Balaam (Nomb 22 $_{31}$) ou communiquer à Élie une force surnaturelle (1 Rois 19 $_{5\,7}$). Si Yahvé n'a qu'un seul émissaire, c'est, suppose ingénieusement le P. Lagrange, que „quand il s'agit d'un message céleste, il n'y a pas de raisons de multiplier celui qui le porte; sa fidélité est assurée, il n'a pas de danger à courir sur la route, sa rapidité est telle qu'on peut employer toujours le même"[1]. Quant aux récits où actuellement l'ange paraît par moments identifié à Dieu, ils racontaient originairement une apparition de Yahvé lui-même; et c'est plus tard, par suite d'une répugnance de plus en plus grande à faire intervenir Dieu sous forme visible, que l'on substitua à Yahvé son *mal'ak*; mais on ne le fit que d'une façon incomplète.

Cette explication est, par certains côtés, extrêmement séduisante et peut être appuyée sur de solides présomptions. Il est avéré qu'il y a eu en Israël, à partir de l'exil, une tendance à faire des anges les intermédiaires obligés entre Dieu, conçu de façon de plus en plus transcendante, et la créature humaine: tandis qu'Amos, Ésaïe, Jérémie communiquent directement avec Yahvé lui-même, Ézéchiel, Zacharie, dans leurs visions, reçoivent d'ordinaire leurs révélations par l'entremise d'un ange; cette tendance ne fait que s'accentuer avec les apocalypses, les Jubilés, les rabbins: les peuples, même Israël, ne sont plus gouvernés directement par Yahvé, mais par leurs anges; la loi a été donnée par des anges.

Il est exact encore que, en pleine époque juive, on a parfois intercalé le mot „ange" dans le texte biblique pour en atténuer les anthropomorphismes devenus choquants[2].

Il est de fait également que les actes prêtés dans certains textes à „l'ange de Yahvé" sont, dans d'autres morceaux parallèles, attribués à Yahvé en personne[3]. Et il est bien à présumer que la forme de la tradition qui, naïvement, faisait agir Dieu sans aucun intermédiaire est la plus primitive.

On croirait donc volontiers que, dans certains des récits où intervient, d'après le texte actuel, l'ange de Yahvé, il n'était originairement parlé que de Yahvé lui-même, par exemple dans l'histoire de l'apparition du buisson ardent où le mot *mal'ak* est tout à fait isolé et où la tradition primitive devait tenir à accentuer l'entrée en relation per-

1) *Op. cit.*, p. 218.

2) Ex 4 $_{24}$ (LXX) et probablement Jug 6 $_{14\,16}$ (LXX).

3) Ainsi Ex 14 $_{19^a}$; cf. 13 $_{21}$ 14 $_{24}$; — Ex 33 $_{2}$ (lis. „il chassera" LXX); cf. 23 $_{29\,30}$ etc. ...; — Gen 24 $_{7\,40}$; cf. 24 $_{21\,12}$; — Gen 22 $_{11\,12}$; cf. 22 $_{1}$.

sonnelle de Yahvé avec Moïse, sans doute aussi dans les récits de fondation de sanctuaires, comme Gen 16 21; Juges 6, une apparition sans voile de la divinité étant mieux faite pour rehausser la sainteté du lieu.

Mais si je suis disposé à admettre ainsi que, dans plusieurs récits, la figure du *mal'ak* a été intercalée pour atténuer les naïfs anthropomorphismes de la relation primitive, je ne crois pas, d'autre part, que cette hypothèse fournisse une solution complète de l'énigme.

Et voici pourquoi.

Considérons les morceaux que l'on suppose avoir été corrigés et admettons qu'ils aient, en effet, été retouchés dans le sens indiqué. Il reste alors à expliquer ce fait étrange que les correcteurs, dans aucun de ces morceaux, n'ont accompli la substitution du *mal'ak* à Yahvé d'une façon conséquente jusqu'au bout du récit: partout ils ont laissé subsister des traits où Yahvé semble intervenir en personne et d'où le lecteur du récit corrigé devait conclure que Yahvé et le *mal'ak* ne faisaient qu'un. La constante répétition du phénomène ne permet guère de croire qu'il soit l'effet de la négligence ou de l'inintelligence des remanieurs[1]. Il faut bien admettre que, *à l'époque où ces corrections ont été opérées, l'idée que l'on se faisait du mal'ak Yahvé était telle que l'on trouvait naturel qu'il parlât et agît comme Yahvé lui-même.* En d'autres termes il resterait à expliquer l'idée que les auteurs du texte *actuel* (correcteurs ou premiers rédacteurs) se faisaient de l'ange de Yahvé, idée très différente de celle qui dominait après l'exil; à cette époque, en effet, on parlait encore quelquefois du *mal'ak Yahvé*, mais on le considérait comme un être absolument distinct de Yahvé, qui pouvait intercéder auprès de Dieu, recevoir de lui des réponses et lui servir de précurseur[2]. Nos récits ont donc dû recevoir leur forme présente avant l'exil; et l'idée d'un „ange de Yahvé" plus ou moins identique à Dieu reste une notion provenant de l'ancien Israël.

1) Emil Kautzsch a cru pouvoir démontrer que l'alternance du nom de Yahvé et de celui du *mal'ak* est voulue, ce dernier étant employé quand Dieu entre en contact direct avec l'homme (*Biblische Theologie des A. T.*, Tubingue, Siebeck, 1911, p. 83—85). Cela ne suffit, sans doute, pas à établir que la mention du *mal'ak* soit originale. Mais cela prouverait au moins que les corrections, s'il y en a eu, ont été faites *avec réflexion*, en vertu d'une conception précise du rôle du *mal'ak*.

2) Zach 1 11—12 (texte actuel). 13 (corrigé); Mal 3 1.

Il y a de plus des textes que l'on ne peut ranger ni dans la catégorie des passages où le *mal'ak* est un être absolument distinct de Yahvé ni dans celle des morceaux où le mot „ange" a été intercalé ultérieurement: ainsi Gen 48 15—16. „Jacob les bénit et dit:

Que le Dieu devant qui ont marché mes pères, Abraham et Isaac,
Que le Dieu qui a été mon berger depuis que j'existe jusqu'à ce jour,
Que le *Mal'ak* qui m'a délivré de tout mal, bénisse ces enfants!"

Il n'est vraisemblable ni que le troisième terme de cette énumération solennelle ait été ajouté après coup — l'association de trois noms divins est évidemment voulue[1] —, ni qu'il s'agisse ici du „serviteur" nommé après son „maître"[2] — ils sont mis sur le même pied —, ni qu'il faille lire avec le Samaritain *melek*, roi, au lieu de *mal'ak*, ange[3] — car Jacob, rappelant la protection qui lui a été accordée, à lui simple particulier, n'avait aucune raison de donner à son Dieu le titre politique de „roi"; et l'eût-il appelé ainsi que l'on ne concevrait pas pour quel motif on aurait substitué à ce mot celui de *mal'ak*[4]. — Il faut donc convenir qu'ici le *mal'ak* désigne de quelque manière Dieu lui-même.

Même conclusion à tirer du début du chapitre 2 des Juges. Un rédacteur, probablement R^{JE}, amplifiant un ancien texte qui parlait de l'ange de Yahvé (2 1ª), met dans la bouche de celui-ci des paroles qui ne conviennent qu'à Dieu (1ᵇ—3).

Remarquons enfin que, dans plusieurs même des traditions où l'on rencontre intacte, d'après le P. LAGRANGE et STADE, la notion primitive du *mal'ak*, celle d'un serviteur envoyé par Yahvé, cet être est cependant mis dans une relation toute particulière avec le Dieu d'Israël: „Mon nom est au dedans de lui", dit Yahvé du *mal'ak* qu'il promet d'envoyer devant son peuple (Ex 23 21).

Dans un autre de ces récits, après avoir dit que Yahvé enverra son ange devant ou avec l'esclave d'Abraham (Gen 24 7 40), le narrateur

1) GUNKEL, *Genesis* 3, p. 473.
2) GUNKEL, *ibid*
3) LAGRANGE, *RB*, XII, p. 220.
4) Même association étroite du *mal'ak* à *'elohim* dans Osée 12 4 5: „Jacob a lutté avec *'elohim*; et il lutta avec l'ange . . ." Nous ne ferons toutefois pas état de ce texte, parce qu'il est possible que le v. 5 ne soit pas de la même main que le v. 4: cf. JULIUS WELLHAUSEN, *Die kleinen Propheten*, Berlin, Reimer, 3ᵉ éd., 1898, p. 129; KARL MARTI, *KHC, Dodekapropheton*, 1903, p. 95.

montre le même esclave demandant à Yahvé de lui donner un présage (v. 12), admirant la façon dont „Yahvé fait réussir son voyage“ (21 42 56), se prosternant devant Yahvé qui l'a „conduit tout droit chez le frère de son maître“ (26 27 48) et „a dit“ (par son présage) quelle devait être la femme d'Isaac (51). Si c'est Yahvé qui a ainsi conduit l'esclave en Aram et, dans ce lointain pays, a dirigé toutes choses, on ne voit pas bien quel pouvait être l'office de son messager — à moins que celui-ci fût en quelque façon Dieu lui-même.

Dans l'histoire de Balaam, l'ange de Yahvé laisse le voyant se prosterner devant lui et lui dit: „Tu diras les paroles que je te dirai“ (Nomb 22 35; comp 22 38: „Je ne dirai que les paroles que Dieu mettra dans ma bouche“).

Les textes nous obligent donc, ce me semble, à admettre que les anciens Israélites — avant l'exil en tout cas — ont bien eu le notion d'un „ange de Yahvé“ se confondant en un sens avec le Dieu national et cependant, par ailleurs, distinct de lui. Et il ne paraît pas légitime — quelque regret que l'on en ait — de l'éliminer par une simple opération critique.

Que cette notion ne semble ni claire ni simple, nous en convenons volontiers. Mais les constructions les plus claires et les plus simples ne sont pas toujours les plus conformes à la réalité historique.

II.

La principale difficulté vient de l'allure abstraite que paraît avoir ce concept. „En vérité, demande le P. Lagrange, est-il raisonnable d'attribuer aux Hébreux primitifs de pareilles entités?“

Peut-être ces „ténèbres épaisses“ s'éclairciront-elles un peu, si l'on parvient à établir que cette notion, qui fait à première vue l'effet d'une spéculation compliquée, a pu être, au contraire, une idée de „primitif“ et qu'elle s'encadrerait fort naturellement dans un ensemble d'idées courantes chez les peuples les moins développés, celles qui constituent ce qu'on peut appeler la psychologie animiste.

D'après cette façon de penser, *certains éléments de la personne peuvent se détacher d'elle sans cesser pour cela de lui appartenir* et sans que celle-ci, de son côté, cesse d'exister. Ces éléments détachés *sont bien la personne même* et *cependant ils en sont distincts*.

C'est le cas, par exemple, pour l'âme pendant le sommeil, la syncope, l'extase, dans les grandes frayeurs: notre âme alors ou notre double, de quelque nom qu'on l'appelle, sort de nous mêmes et voyage

dans des régions souvent fort lointaines. Le même phénomène de dédoublement peut, d'après cette psychologie universelle, se produire aussi de façon tout à fait constante et normale: „de même qu'aujourd'hui — pour employer la spirituelle comparaison de M. J.-G. FRAZER[1] — beaucoup de gens aiment mieux déposer leur argent dans une banque que de l'emporter sur eux", le „primitif" estime volontiers qu'il est plus prudent de ne pas transporter partout avec lui ce qu'il a de plus précieux, le principe de sa vie ou de sa force magique: de là tout l'ensemble extrêmement riche des coutumes et des croyances relatives à ce qu'on nomme „l'âme extérieure", par exemple les contes et légendes où l'on voit un magicien ou un héros qui a enfermé son âme ou son cœur, ou sa vie, ou sa mort ou sa force dans une pierre, un coffre, un bâton, une plante, un animal, ou dans un de ses cheveux, et qui meurt ou devient faible lorsque cet objet ou cet être viennent à être détruits[2].

Ces croyances ont été partagées par les anciens Israélites. En parlant d'un homme qui tombe en faiblesse ou qui est en proie soit à une vive frayeur soit à un profond saisissement, ils disaient: „il n'y a plus en lui d'esprit", et il fallait „faire revenir son âme" ou „son esprit"[3].

Une des occupations des magiciennes israélites était de „faire la chasse" à ces âmes errantes[4].

L'inspiré israélite, comme le voyant chez beaucoup de peuples, pouvait se dédoubler en deux êtres dont l'un s'en allait observer des scènes qui se déroulaient au loin: Ézéchiel, tandis que son corps reste à Tel Abib, se sent transporté en esprit à Jérusalem, puis retourne par la voie des airs en Babylonie[5]. Un prophète anonyme distingue en lui la sentinelle qui épie ce qui se passe à Babel et sa propre personne qui interroge le veilleur[6]. Lorsque Guéhazi courut après

1) *Le Rameau d'Or*, trad. par R. STIÉBEL et J. TOUTAIN, Paris, Schleicher, II (1908), p. 563—564.

2) On trouvera une collection très abondante de documents sur cette question dans l'ouvrage cité de J.-G. FRAZER, II, p. 441—564.

3) I Sam 30 12 Jug 15 19; — Cant 5 6 Jos 5 1 Judith 14 6; — 1 Rois 10 5; — Job 9 18 Psaum 19 8 23 3 etc.

4) Ez 13 17—23; cf. LUCAIN, *Phars.*, VI, 529 ss.

5) Ez 8—11 et sans doute aussi 37 1 40—48.

6) Es 21 6—12. Pour l'étude plus détaillée de ces textes, je me permets de renvoyer à mon livre: *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité isr.*, Paris, Fischbacher, 1906, I, p. 42—48.

Naaman pour quémander un présent, „le cœur" d'Élisée „alla" avec son serviteur indélicat, tandis que le prophète restait dans sa maison (2 Rois 5_{26}).

Les croyances relatives à l'„âme extérieure" ont certainement aussi eu cours chez les anciens Israélites. Ils admettaient que l'on peut enfermer son âme ou sa force dans un objet extérieur. La puissance thaumaturgique d'un Moïse, d'un Aaron, d'un Élisée peut être concentrée dans un bâton, celle de Josué dans un javelot, celle d'Élie dans un manteau[1]; et ces objets, ainsi chargés d'âme, peuvent servir à transporter et à faire agir à de grandes distances la force spirituelle de l'homme de Dieu: Élisée envoie Guéhazi déposer son bâton sur le cadavre du fils de la Sunamite pour le rappeler à la vie (2 Rois 4_{29-31}); le même prophète fend le Jourdain avec le manteau d'Élie (2 Rois 2_{13-14}). L'esprit des animaux merveilleux qui, dans la vision d'Ézéchiel, portent le trône divin, était dans les roues qui les accompagnaient (Éz 10_{17}).

L'âme d'un homme peut aussi être attachée à un être vivant; et alors l'homme meurt lorsque l'être auquel il est lié vient à périr. L'existence de cette croyance est attestée par l'expression dont se servent les frères de Joseph pour lui faire comprendre que Jacob mourra s'ils reviennent en Canaan sans Benjamin, encore que la locution soit ici employée au figuré: „son âme est liée à celle de l'enfant"[2].

Et, comme une foule d'autres peuples, les Israélites ont compris les avantages que cette faculté d'extérioriser son âme ou sa force offrait à qui voulait mettre ces biens précieux à l'abri du danger. Il suffisait pour cela qu'ils fussent cachés, par exemple, en un endroit où nul ne songerait à les chercher. La force de Samson était enfermée dans ses cheveux, et l'on sait comment il perdit l'une en perdant les autres, parce qu'il s'était laissé arracher son secret par une femme. Cette histoire est un exemplaire classique du conte universel relatant les malheurs d'un héros „sans âme"; elle rappelle spécialement la forme où le thème apparaît dans la légende de Nisus, roi de Mégare, dans celle de Ptérélaüs et dans certains contes recueillis parmi les

1) Ex 4 [illegible]; $_{17}$ $_{20}$ 7 $_{10}$ $_{12}$ $_{17}$ 14 $_{16}$ 17 $_{9}$ Nomb 20 $_{8-11}$; cf. 21 $_{18}$ Os 4 $_{12}$; Jos 8 $_{18}$ $_{26}$; — 2 Rois 2 $_{8}$.

2) Gen 44 $_{30}$ et comp. la remarque de Gunkel, *Gen.* [3], p. 456; de même 1 Sam 18 $_{1}$.

Grecs modernes et dans l'île de Nias[1], récits où la force, la vie ou la royauté du héros sont également liées à ses cheveux.

Les Israélites ont certainement connu aussi, puisqu'ils l'ont utilisé dans l'histoire de Joseph, l'antique conte égyptien des Deux Frères, où l'existence de Bitiou est liée à celle d'un acacia; le personnage meurt lorsque, sur l'indication d'une femme qui a trahi son secret, le Pharaon fait abattre l'arbre; mais Bitiou revient à la vie, quand son cœur, qui était enfermé dans une baie de l'acacia, est retrouvé par son frère[2].

On peut encore, pour mettre en sûreté son „âme extérieure", la placer sous la surveillance d'un gardien puissant (un dragon dans beaucoup de contes, un totem). C'est dans cette intention que plus d'un Israélite paraît avoir, comme le faisaient les Babyloniens, planté un clou, portant sans doute son nom, dans le mur du Temple ou y avoir enfoncé un caillou comme ceux qu'on a retrouvés entre les joints des pierres de la „mosquée d'Omar"[3]. Esdras semble, en effet, faire allusion à cet usage lorsqu'il dit: „Yahvé nous a témoigné sa grâce . . . en nous donnant un clou dans son lieu saint et en faisant briller notre lumière dans la maison de notre Dieu"[4]. Qui a un clou dans le sanctuaire est assuré de vivre. De là peut-être aussi la promesse que Yahvé fait aux ennuques: „Je leur donnerai *dans ma maison* et *dans mes murs* un mémorial[5] et *un nom* meilleur que des fils et des filles; je leur donnerai *un nom éternel* qui ne sera jamais retranché"[6].

---

1) APOLLODORE, III, 15, 8; ESCHYLE, *Choéphores*, 612—620; PAUSANIAS, I, 19, 4; OVIDE, *Métam.*, VIII, 8 ss.; TZETZES, *Schol. de Lycophron*, 650; HYGIN, *Fab.*, 198; PROPERCE, IV, 19, 21—24; — APOLLODORE, II, 4, 5 et 7; — FRAZER, *Rameau d'Or*, II, 451. 487.

2) G. MASPERO, *Les contes populaires de l'ancienne Égypte*, 3e éd., Paris, Guilmoto, 1905, p. XIX, 1—20.

3) HUGO GRESSMANN, *Palästinas Erdgeruch in der isr. Religion*, Berlin, Curtius, 1909, p. 15.

4) Esdr 9 8; la fin de la phrase d'après 3 Esdr 8, 76.

5) *yad*; faudrait-il lire *yated*?

6) Es 56 5. Cette interprétation a été proposée, du moins pour le second de ces passages, par M. H. GRESSMANN (*loc. cit.*). Je ne crois toutefois pas, comme lui, que les clous ou „monuments" auxquels il est fait allusion *ici* soient des objets destinés à „fixer l'attention de l'être divin" sur le fidèle ou sur sa prière. La pratique du clou planté dans un mur sacré paraît avoir eu des sens multiples: les Babyloniens l'employaient, semble-t-il, comme offrande votive, comme instrument de protection magique, comme témoin historique (ERNEST DE SARZEC et LÉON HEUZEY, *Découvertes en Chaldée*, II, Pl. 1bis, 4, 5bis, 8bis, 28, 38, 41 et I, pp. 239—240. 245—247, Paris, Leroux,

S'il y a des hommes prudents qui profitent ainsi de la faculté de projeter leurs âmes hors d'eux mêmes pour la mettre en lieu sûr, il y en a d'autres, les audacieux, les téméraires, qui, au contraire, „prennent leur âme dans leur main“ ou qui „la jettent même devant eux“[1], l'offrant en quelque sorte, par défi, à qui voudra tenter de s'en emparer: de là les expressions devenues proverbiales en hébreu pour désigner la bravoure du héros qui expose sa vie.

A côté de l'âme, du cœur, de la force, de la puissance thaumaturgique, il y a un autre élément dont on peut dire aussi tout à la fois qu'il est distinct de la personne et qu'il en est cependant une partie intégrante et comme l'essence même: c'est le nom. Les faits sont bien connus et il est inutile d'y insister. Entre la personne et son nom il y a un lien étroit et mystérieux: le nom reflète, et il détermine aussi le caractère et la destinée de celui qui le porte[2]. Celui qui possède le véritable nom d'un homme ou d'un dieu peut exercer sur cet homme ou ce dieu une action magique: il a prise sur lui comme le sorcier qui détient des cheveux ou des ongles de sa victime. De là le soin avec lequel les êtres célestes cachent leur véritable nom[3]; de là l'interdiction solennelle de mésuser du nom de Yahvé (Ex 20_7), et l'usage courant chez les Sémites de remplacer le nom propre de leurs dieux, — ou aujourd'hui de leurs ouélis[4] — par un titre ou une périphrase. Le nom des dieux est pour ceux-ci une sorte d'„âme extérieure“ qu'il est capital de mettre à l'abri de toute atteinte malveillante[5].

1884—1912; Léon Heuzey, *Musée du Louvre, catal. des antiq. Chald.*, Paris, 1902, p. 147—162. 204—209; Morris Jastrow, *Bildermappe zur Rel. Bab und Ass.*, Giessen 1912, Taf. 25—26). Chez les Romains on plantait un clou dans le mur de Jupiter Capitolin en cas de peste pour „clouer“ l'épidémie (Tite Live, VII, 3; VIII, 18; IX, 28). A Vulsinii on en enfonçait un chaque année, soi disant comme moyen de chronologie (Tite Live, VII, 3; Festus, p. 56). Cf. Frazer, *Rameau d'Or*, II, 271—275; Edwin-Sidney Hartland, *Legend of Perseus*, Londres, Nutt, II, 188.

1) 1 Sam 19_5 28_{21} Job 13_{14}; — Jug 9_{17}.

2) 1 Sam 25_{25} Ruth 1_{20}; — Gen 27_{36}.

3) Gen 32_{30} Ex $3_{13.14}$ Jug $13_{17.18}$.

4) „Le fameux cheikh, le père du lion, le donneur de pluie, le nain, la pleine lune, la dame de l'enfantement, la fortunée, etc. . . .“ (Stanley A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Second millenium B.C.*, Londres, Constable, 1908, p. 22. 23).

5) Idée appliquée souvent aussi aux noms des hommes. Dans l'Inde „on donne d'ordinaire deux noms à l'enfant, l'un pour l'usage ordinaire, l'autre ou nom secret étant connu seulement des parents, comme protection contre la

Tous ces faits prouvent surabondamment que les Israélites, comme les peuples animistes en général, trouvaient non seulement concevable, mais naturel que des éléments importants de la personne pussent lui être ou lui devenir extérieurs, tout en continuant à être liés à elle et à constituer même le principe de sa vie.

Transportez cette notion de psychologie „primitive" à un être divin, et vous avez des concepts qui ressemblent fort à celui *mal'ak*. Ce rapprochement, du reste, ne me semble pas purement hypothétique. Il me paraît suggéré par l'unique texte où un auteur ancien se soit expliqué *ex professo* sur la nature de l'ange de Yahvé. „Tiens-toi sur tes gardes en sa présence, dit Yahvé à Israël, . . . *car mon nom est au dedans de lui*" (Ex 23 21). Le nom, nous venons de le rappeler, était un élément capital de la personne, il en était l'essence (cf. És 30 27); et d'autre part, il en était détaché, à tel point qu'il finit par être traité comme une sorte de personne à part[1]. Le *mal'ak Yahvé* n'aurait-il donc pas été conçu comme une sorte d'„âme extérieure" de la divinité?

L'idée d'attribuer à un dieu, — c'est-à-dire à un être qui est tout entier „esprit" (És 31 3) — une âme distincte en quelque mesure de son être, surtout une âme qui puisse se détacher de lui, peut, certes, nous paraître fort étrange. Mais des peuples, même fort développés, de l'antiquité en ont jugé autrement et sont arrivés, par la voie que nous supposons avoir été suivie aussi par les Hébreux, à des conceptions très voisines de celle du *mal'ak Yahvé*.

D'après les anciens Iraniens „les dieux mêmes ont des *fravashis* et des âmes; avant toutes les *fravashis* il faut invoquer celle d'Ahura Mazda, qui est la plus grande et la meilleure[2]; après l'âme du Seigneur viennent les *fravashis* des Aməsha-Spəntas et de tous les Yazatas"[3]. „La *fravashi* du Seigneur est le Seigneur lui-même; ainsi les épithètes qui appartiennent à Ahura sont attribuées Ys. 26 à sa *fravashi*"[4].

Les Romains, dès l'époque de la République, ont admis que chaque divinité a son *genius*. Les inscriptions nomment ceux de Jupiter, de Mars, de Mercure, de Priape, de la *Dea Dia*, d'autres encore[5]. Les

sorcellerie" (L. D. BARNETT, *Hinduism*, Londres, Constable, 1906, p. 51). Chez les Indiens de l'Amérique du Nord les noms des clans et de leurs subdivisions sont souvent tenus secrets (FRAZER, *Rameau d'Or*, II, p. 532, note 1).

1) Deut 14 23 Ps 74 7 2 Chr 20 9 etc.

2) *Ys.* 26, 2; *Yt.* 13, 80; cf. *Vend.* 19, 14.

3) NATHAN SÖDERBLOM, *Les Fravashis*, Paris, Leroux, 1899, p. 49—50.

4) *Ibid.*, p. 56.

5) CIL IX, 3513; III, 4401; XIII, 6464; 6487; 6425; XIV, 3565 etc.

dieux ont été, cela va de soi, conçus ici à l'image des humains, qui ont aussi chacun son *genius*. Le „génie" de l'homme a un double aspect: il est pour lui tout à la fois une sorte d'âme, un „esprit de vie"[1], qui lui communique et lui conserve l'existence[2], et un compagnon divin, extérieur à lui et qui le protège[3]. Par ce double caractère il se rapproche singulièrement de l'„âme extérieure", qui prend facilement chez les non civilisés l'allure d'un génie tutélaire[4]. Lorsque le terme était appliqué à une divinité, l'idée de protection devait naturellement en être absente: le *genius* d'un dieu était une manière d'âme, de double de ce dieu. Le serment par le génie de Jupiter avait une solennité particulière[5]: on invoquait l'essence même du dieu. Le „génie" d'une divinité était cependant, d'autre part, subordonné à cette divinité — l'âme n'est-elle pas moins que la personne entière? —: à la *Dea Dia* on sacrifie deux vaches, à sa *Iuno* (nom du génie des femmes) deux moutons seulement[6]. C'est par le moyen de leurs génies, pensait-on, que les dieux visitent les sanctuaires multiples où on les invoque; un temple ayant été élevé en l'honneur d'Hercule, Stace prie le demi-dieu d'y envoyer son génie:

Huc ades et genium templis nascentibus infer[7].

1) W. F. Otto, *Pauly's Real-Encyclop.*, XIII, 1 (1910), col. 1160.

2) *Genius*, dans Plaute, alterne avec *animus*. „La vie naît dans l'homme par l'entrée du *genius*" (Otto, *ibid.*, 1159). Celui-ci meurt avec l'homme, du moins d'après Horace (*epist.* II, 2, 187—188); dans les inscriptions il est souvent associé aux manes.

3) *Deus*, *comes*, *tutela* (Horace, *ibid.*; Censorin, *de die natal.*, 3, 1); on le prie, on lui sacrifie, on jure par lui. Il peut apparaître, ordinairement sous la forme d'un serpent.

4) A Sierra Leone on croit que l'arbre planté à la naissance de l'enfant et dont il porte le nom est son génie (Friedr. Kunstmann, *Valentin Ferdinand's Beschreibung der Serra Leoa*, *Abhandl. der histor. Classe der Kön. Bayer. Akad. der Wiss.*, IX (1866), p. 131—132). Au Calabar, l'indigène, lorsqu'il est malade, fait une offrande à son „âme des bois", c'est-à-dire à l'animal sauvage dans lequel est cachée l'une de ses âmes; si l'animal ne s'apaise pas, l'homme meurt; mais alors la bête ne tarde pas à périr aussi (Mary H. Kingsley, *Travels in West Africa*. Londres, Macmillan, 1897, p. 459 ss.). L'identité du *genius* latin avec l'„âme extérieure" a été soutenue par M. F.-B. Jevons, *Plutarch's Romane Questions*, *Introd.*, p. XLVII ss.; *Introduction to the History of Religion*, p. 186 ss.

5) Minucius Felix, 29, 5.

6) Henzen, *Acta Fratrum Arval.*, Berlin, 1874, p. 144.

7) Stace, *Silvae*, III, 1, 28. Cf. Gaston Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*. Paris, Hachette, 1878, II, p. 131—133.

Ce dernier trait souligne l'affinité du *genius* avec le *mal'ak* israélite. Un des offices principaux de l'ange de Yahvé était, en effet, de présider à la „naissance“ des sanctuaires (Laḥaï Roï, Beeršeba, Ophra, autel de Manoaḥ).

Mais, dira-t-on, si cette énigmatique figure était conçue comme un „double“ de la divinité, d'où vient qu'on lui ait donné le nom de *mal'ak*, „messager“, qui semble le présenter comme un être entièrement distinct et subordonné? On pourrait supposer, ainsi qu'on l'a fait souvent, que ce mot était d'abord un terme abstrait signifiant „mission, délégation“[1]. Cependant il semble préférable de s'en tenir au sens, seul attesté, de „messager“: le *mal'ak Yahvé* est le messager, l'ange en qui s'incarne et se manifeste le double divin[2]; l'idée que l'„âme extérieure“ peut s'enfermer dans un être vivant est courante chez les primitifs[3].

Si notre hypothèse est juste et si le *mal'ak 'elohim* doit être rangé dans la catégorie de ces doubles que les dieux, comme les hommes, peuvent, d'après la psychologie animiste, envoyer hors d'eux mêmes, il est clair que cette notion a pu se former dès une époque extrêmement reculée et qu'il n'est, par suite, plus possible de dire avec certitude dans quelle intention on a eu, *à l'origine*, recours à cette conception. Nous constatons que les Israélites de l'époque historique l'ont *utilisée* surtout pour résoudre deux difficultés que l'on pourrait appeler déjà théologiques: d'une part pour concilier la résidence de Yahvé au Sinaï avec ses manifestations en Canaan (Ex 23 33) ou, plus tard, pour expliquer qu'il puisse agir hors de Palestine (Gen 24 Nomb 20 16);

---

1) VATKE, EWALD, REUSS, PROCKSCH (*Genesis*, Leipzig, Deichert, 1913, p. 108).

2) Cf. par exemple AUGUST DILLMANN, *Handb. der altt. Theol.*, Leipzig, Hirzel, 1895, p. 326; K. MARTI, *Gesch. der isr. Rel.* 5, Strassburg, Bull, 1907, p. 78.

3) Cf. Gen 44 30. Un curieux passage du livre des Actes (12 15) raconte que, lorsque l'apôtre Pierre, miraculeusement délivré de prison, frappa à la porte d'une demeure amie, les habitants de la maison, reconnaissant sa voix, mais persuadés que ce ne pouvait être lui, dirent: „C'est son ange“, comme on dirait aujourd'hui: „C'est son spectre ou son intersigne“. Faut-il supposer que le mot *ἄγγελος* pouvait alors avoir cette acception spéciale (cf. BERNH. DUHM, *Handkomm. z. A. T., Jesaia*, 1892, p. 129), ou que l'on se représentait l'ange que possède chaque homme (Matth 18 10) comme un être ayant sa voix et ses traits, comme son double, ou tout au moins comme prenant volontiers l'apparence de l'être dont il est le génie tutélaire?

d'autre part pour maintenir les récits d'apparitions divines à une époque où l'on répugnait déjà à faire intervenir Yahvé sous une forme trop humaine. Mais, d'abord, il n'est pas évident que ce fussent là les objets qu'avaient en vue déjà les *créateurs* de la notion. Et puis il faut convenir que la solution donnée à ces difficultés „théologiques“ est extrêmement naïve[1], que de plus le premier de ces problèmes n'a pu se poser, dans les termes où il est présenté, que dans les premiers temps du séjour en Palestine, qu'enfin l'autre difficulté a été aussi ressentie de très bonne heure: car la tendance à envelopper l'action divine de voiles de plus en plus épais s'est manifestée dans la tradition israélite dès l'époque où elle se transmettait par voie purement orale[2].

L'hypothèse proposée pourrait rendre compte également du sens originel de noms comme ceux de Malakbel, dieu de Palmyre, ou du dieu phénicien Malakastarté, s'il est vrai que le premier élément de ces noms doive être lu *malak* = מלאך[3] et qu'il faille les interpréter „envoyé de Bel“[4] ou „d'Astarté“. Le *mal'ak*, d'abord porteur du double d'un dieu ou d'une déesse, se serait, par la suite, distingué de plus en plus nettement de la divinité à laquelle il servait d'organe, comme cela arriva au *mal'ak Yahvé* après l'exil. Mais, tandis que dans le judaïsme l'ange de Yahvé, en se différenciant du Dieu unique, lui devint de plus en plus subordonné et se confondit presque dans la foule des officiers de la cour céleste, dans certains panthéons polythéistes, au contraire, le *mal'ak* aurait pris figure de divinité de premier ordre, au point de devenir même, à Palmyre, le dieu principal.

1) C'est le mot dont se sert M. EDUARD MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, Niemeyer, 1906, p. 216.

2) GUNKEL, *Genesis* 3, p. LXVIII—LXIX.

3) PHILIPPE BERGER, *L'ange d'Astarté* (dans *La Faculté de théologie protestante de Paris à M. Edouard Reuss*), Paris, Fischbacher, 1879, p. 37—55; CLERMONT GANNEAU, *Revue Critique*, 1880, I, p. 87—88; *Recueil d'Archéologie Orientale*, tome V, Paris, Leroux, 1903, p. 153; M.-J. LAGRANGE, *Revue Bibl.*, XII (1903), p. 223—225. Comp., à Baalbek, *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Angelo Heliop(olitano)*.

4) MARK LIDZBARSKI, *Ephemeris f. semit. Epigraphik*, I, Giessen, Töpelmann, 1902, p. 256—257.

Die Zweifel an der prophetischen Sendung Sacharjas.

Von

Karl Marti.



Das Jahr 586 v. Chr. mit der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar bezeichnet einen wichtigen Wendepunkt in der israelitischen Geschichte. Hier scheiden sich die großen Perioden vor und nach der Exilierung des Volkes, die nicht nur in politischer, sondern auch in religiöser Hinsicht so außerordentlich verschieden sind. Ganz abgesehen vom Inhalt prägt sich dieser Unterschied auch in der Gestalt der literarischen Erzeugnisse der beiden Perioden aus. Denn schon äußerlich weisen die rein nachexilischen Schriften einen viel einheitlicheren Charakter auf als die Bücher, deren Grundstock vor dem Exil entstanden ist. So ist das Buch Hesekiels, obschon die Tätigkeit des Propheten nicht einmal ganz in die Periode des Exils fällt, im großen Ganzen fast intakt auf uns gekommen und die herrliche exilische Trostschrift Deuterojesajas hat bei weitem nicht die Änderungen und Vermehrungen erfahren, von welchen die vorexilischen Prophetenschriften nicht verschont blieben. Die Chronik ist sozusagen eine einheitliche Größe, und was sonst von nachexilischem Schrifttum für sich allein außer Verbindung mit älterer Literatur erhalten ist, trägt verhältnismäßig ein einheitliches Gepräge.

Ganz anders sehen doch die vorexilischen Schriften aus. Auf Schritt und Tritt zeigen sie die Spuren von aufeinander folgenden Bearbeitungen und Redaktionen und weisen zahlreiche Stücke und Beifügungen auf, welche sich dem alten Stoff in den späteren Jahrhunderten angegliedert haben. Das gilt nicht allein von der geschichtlichen Überlieferung, die mehrere deutlich unterscheidbare Redaktionen erlebt hat, sondern von den Prophetenschriften des 8., aber auch des 7. Jahrhunderts v. Chr., weist doch z. B. die erste größere Sammlung im Buche Jesaja (Kap. 1 resp. 2—12) Elemente auf, die ohne Frage ins 6., aber auch in noch spätere Jahrhunderte verlegt werden müssen.

Da die sekundären Elemente hauptsächlich der nachexilischen Zeit entstammen, könnte man erwarten, daß die gleiche Vermehrung sich auch bei den Schriften nachexilischer Herkunft betätigt hätte. Die auffallende Erscheinung, daß dem nicht so ist, daß z. B. die vorexilischen Prophetenschriften neben den alten so viele junge Elemente

aufweisen, die nachexilischen dagegen viel einheitlicher sind, erklärt sich aber leicht, wenn man bedenkt, daß in der nachexilischen Periode kein so einschneidendes Ereignis eintrat, wie das Exil war, daß somit auch die Anschauungen viel weniger Änderungen erfuhren, vielmehr vom Exil an im Judentum dieselben blieben und nur ihre weitere Ausbildung und schärfere Fassung erhielten. Die äußere einheitliche Gestalt der nachexilischen Schriften ist somit der Reflex der geistigen Einheit des nachexilischen Judentums.

Mit alledem ist natürlich nicht gesagt, daß die nachexilischen Schriften vor jedem Eingriff bewahrt geblieben seien und nur zufällige Verletzungen erfahren haben. Vor diesen ist selbstverständlich kein altes Dokument sicher, das immer wieder durch die Hände neuer Abschreiber gehen muß, um vor dem Verblassen und Verschwinden gerettet zu werden. Die jüngeren Dokumente haben nur den Vorteil, daß sie nicht so lange, wie die älteren, der Gefahr ausgesetzt sind, Änderungen zu erleiden. Tatsächlich kommen aber auch bei ihnen häufig genug Textverderbnisse und Verschiebungen ganzer Textteile vor. So hat WELLHAUSEN gesehen, daß Sach $4_{6^b-10^a}$ jetzt an unrichtiger Stelle steht und den Zusammenhang von 4_{6^a} und 4_{10^b} unterbricht, und DUHM erkannt, daß der richtige Platz für diese Verse zwischen 3_8 und 3_9 ist; also hat auch der Text von Sacharja Verschiebungen erlitten, wie sie bei früheren Propheten öfters nachweisbar sind, vgl. Jes $5_{25-29\,(30)}$, ein Abschnitt, der seinen richtigen Platz nach Jes 10_4 hat, und Am $5_{14\,15}$, Verse, die schon hinter Am 5_6 gehören.

Neben solchen mehr oder weniger zufälligen, überall möglichen Verderbnissen sind absichtliche Änderungen in den späteren Schriften doch viel seltener. Denn hier war viel weniger Anlaß zu theologischen Korrekturen vorhanden, als in den vorexilischen Schriften, welche mit der nachexilischen Anschauung in Einklang gebracht werden sollten, sei es, daß man durch Zusätze und Ergänzungen den Sinn in das Gegenteil umbog (z. B. Jes 5 [illegible] 31 [illegible]) oder dem alten Zusammenhang die Spitze abbrach (z. B. Jes 20 [illegible] 30 [illegible]). Es fällt daher immerhin auf, daß die Prophetenschrift Protosacharjas, Sach 1—8, auch in dieser Hinsicht neben ihrer eigenartigen Darstellung in Visionen und Verwendung folkloristischen Stoffes eine besondere Stellung einnimmt. Denn die Worte Sacharjas haben sicher in einem wichtigen Punkte eine nachträgliche Korrektur erfahren.

Ursprünglich muß der Passus Sach [illegible] ungefähr (— alles läßt sich nicht mit völliger Sicherheit feststellen —) folgenden Wortlaut

besessen haben: [9] *Und das Wort Jahwes erging an mich folgendermaßen:* [10] *Nimm von den im Ausland Wohnenden, von Cheldaj und von Tobia und von Jedaja und von Josia dem Sohne Zephanjas, die von Babel gekommen sind;* [11] *nimm Silber und Gold und mache eine Krone und setze sie Serubbabel aufs Haupt* [12] *und sprich zu ihm*[1] *folgendermaßen: So spricht Jahwe der Heerscharen: Siehe [das ist der Mann],* [13] *der wird den Tempel Jahwes bauen und er wird Hoheit davontragen und sitzen und herrschen auf seinem Thron, und Josua wird Priester sein zu seiner Rechten, und friedliches Einvernehmen wird zwischen ihnen beiden bestehen.* Es handelte sich also ohne Frage, auch wenn die Herstellung des Anfangs von v. $_{12}$ unsicher bleibt, um eine Krone für Serubbabel, den Sacharja für den kommenden Fürsten ansah, neben welchem Josua nur als Priester zu fungieren hatte.

Anders lautet der gegenwärtige Text: nach diesem ist vielmehr die Krone für den Hohepriester Josua bestimmt (v. $_{11}$), an Stelle Serubbabels, des damals lebenden Davididen, ist die allgemeiner lautende, geheimnisvolle Bezeichnung für den erhofften Herrscher aus dem davidischen Hause „Sproß“ getreten (v. $_{12}$, ebenso sekundär in 3 $_8$; vgl. ferner Jer 23 $_5$ 33 $_{15}$ und die parallelen Ausdrücke in Jes 11 $_1$), und endlich erhält die Krone eine ganz andere Bestimmung: sie wird zum Andenken an die vier Spender der reichen Gaben von Silber und Gold im Tempel deponiert (v. $_{14}$). Ob diese Änderung auf einmal oder erst nach und nach erfolgte, ist schwer zu sagen, hat auch mit der Hauptfrage nichts zu tun; auf jeden Fall ist die Korrektur aber vorgenommen worden, weil die Geschichte anders verlief, als der Prophet erwartete. Serubbabel wurde nicht König von Juda; die oberste Stelle im jüdischen Gemeinwesen, das unter persischer Oberhoheit verblieb, erhielt der Hohepriester. Die politischen Hoffnungen mußte man auf das Kommen des „Sprosses“ vertagen, und die Krone bekam den unverfänglichen Sinn einer ehrenvollen Auszeichnung für die vier Männer, die eine reiche Beisteuer für den Tempelbau geleistet hatten.

Die Umdeutung der Herrscherkrone in einen Ehrenkranz erinnert, nebenbei bemerkt, an die weitverbreitete Sitte, verdienten Männern

---

1) Es wird überlegter sein, mit Duhm die masoretische Lesart des Singulars אֵלָיו *zu ihm* und demgemäß auch v. $_{11}$ ^{b} mit Ersatz *des Hohepriesters Josua* durch *Serubbabel* festzuhalten als in אֲלֵיהֶם *zu ihnen* zu ändern und v. $_{11}$ ^{b} als Glosse zu betrachten, wie ich nach dem Vorgang anderer in meinem Kommentare tat. Der Fortschritt der Erzählung ist so viel korrekter, als wenn noch einmal auf die vier Männer zurückgegriffen wird.

einen goldenen Kranz zu stiften, wie dies z. B. die Kranzinschrift aus dem Jahre 96 v. Chr. bezeugt, die aus dem Piräus stammt und in phönizischer Sprache berichtet, die dortige „Sidonierkolonie habe beschlossen, dem Šemaʿbaal ben Magon für seine Verdienste beim Bau ihres Tempels einen goldenen Kranz zu stiften, diesen Beschluß auf eine Stele schreiben und dieselbe in der Vorhalle des Tempels aufstellen zu lassen" (LIDZBARSKI, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften, 1898, I, S. 160 u. 425, II., Taf. VIII, 6, und Altsemitische Texte, 1. Heft: Kanaanäische Inschriften 1907, S. 40—42). Dabei ist zu beachten, daß in der phönizischen Inschrift dasselbe Wort עטרת für *Kranz* gebraucht ist, wie in Sach, und daß es sich beidemal um Verdienste beim Bau eines Tempels handelt. Liegen zwar die Gebiete und Zeiten der phönizischen Kranzinschrift und des Buches Sacharja weit auseinander, so ist die Sitte der Kranzspende an um das Gemeinwesen verdiente Männer in Griechenland schon viel früher geübt worden (vgl. den Beschluß Athens vom Jahre 337/336, Demosthenes durch einen Kranz zu ehren, und die berühmt gewordene Kranzrede des Demosthenes), und in Israel hat man sich längst schon zur Ehre Kränze um den Kopf gewunden (vgl. Jes 28_{1} 44_{23} 49_{3} Hi 31_{36}). Es ist darum nicht notwendig, die Umdeutung der Krone für später zu halten als die übrigen Abänderungen des Abschnittes.

Die Textänderung in Sach $6_{9ff.}$ brachte die Weissagung mit der Geschichte in Einklang, verfolgte somit den Zweck, einen Anstoß wegzuräumen, den der ursprüngliche Wortlaut bot, und Zweifeln zu begegnen, welche in bezug auf die prophetische Sendung Sacharjas aufsteigen konnten. Es liegt nahe, mit diesem sicheren Beispiel einer nachträglichen Textkorrektur andere Stellen in Beziehung zu setzen, welche dieselbe Absicht zeigen, jeden Zweifel an der Wahrheit der Verheißungen Sacharjas zu zerstören. Es sind dies die Stellen $2_{13; 15}$ 4_{9} und 6_{15}, die ziemlich übereinstimmend lauten: *und ihr werdet erkennen, daß Jahwe der Heerscharen mich zu euch gesandt hat.* Die Berechtigung, diese Stellen mit $6_{9ff.}$ zusammenzunehmen und zu vergleichen, wäre nicht einmal ausgeschlossen, falls mit dem Gesandten in diesen Stellen nicht der Prophet direkt gemeint wäre. Denn auch wenn, wie VON ORELLI (Die zwölf kleinen Propheten [3], 1908, S. 186) und DUHM (Anmerkungen zu den 12 Propheten, ZAW 1911, S. 166 = Sonderabdruck S. 77 f.) übereinstimmend erklären, der von Sacharja unzertrennliche Begleiterengel, „der Engel der Wiederherstellung Judas" (wie ihn DUHM nennt), als der Redende und so als der Gesandte zu

verstehen wäre, müßte der viermaligen nachdrücklichen Betonung der Sendung von Jahwe doch die Absicht zugrunde liegen, ganz besonders kräftigen Bedenken gegen die Verheißungen mit dem Hinweis auf die Erfüllung entgegenzutreten, und mindestens indirekt würde dadurch bezeugt, daß Zweifel an den glück- und heilverkündenden Worten und somit an der prophetischen Mission Sacharjas gehegt wurden.

Nun aber bleibt die Deutung jener vier Stellen auf den Engel Sacharjas sehr fraglich; die Beziehung auf ihn ist bloß Postulat, denn im Wortlaut und Zusammenhang dieser Stellen ist nirgends mit Deutlichkeit auf ihn hingewiesen und auch in ihrer Umgebung keine Andeutung zu seiner Herbeiziehung gegeben. Sie nehmen aber überhaupt im Zusammenhang eine so lose Stellung ein, daß gegen ihre Ursprünglichkeit Bedenken aufsteigen und man geneigt wird, sie mit der nachträglichen Korrektur von 6$_{9ff.}$ in Verbindung zu bringen.

An der ersten Stelle 2$_{12\,13}$ ist das letzte „ich", das vorangeht, nur auf Jahwe zu beziehen. Denn es heißt hier v.$_{12\,13}$^{a}: *So hat Jahwe der Heerscharen gesprochen . . .*[1] *über die Völker, die euch plünderten — denn wer euch antastet, tastet seinen Augapfel an —: Fürwahr, ich schwinge meine Hand über sie, daß sie eine Beute ihrer Untertanen werden.* Wenn die unmittelbare Fortsetzung nun lautet: *und ihr werdet erkennen, daß mich Jahwe der Heerscharen gesandt hat* (v.$_{13}$^{b}), so können die Worte nicht mehr zu der Rede Jahwes gehören, da Jahwe in der 3. Person genannt wird, sondern als der Redende muß derjenige gelten, der die Einführung: *So hat Jahwe der H. gesprochen* usw. v.$_{12}$ und den ganzen Passus von v.$_{10}$ an verkündet. Nichts aber weist darauf hin, daß der Engel des Propheten das Wort habe, mit keiner Silbe ist er erwähnt oder als der Redende eingeführt; so bleibt es doch das Natürliche, an den Propheten selber als den Redenden sowohl in v.$_{10-13}$^{a} als auch in v.$_{13}$^{b} zu denken und das „mich" in v.$_{13}$ auf ihn zu beziehen, wenn man nicht dem Autor unglaubliche Unbeholfenheit oder Sorglosigkeit zur Last legen will.

Wenn möglich, steht es noch schlimmer als mit 2$_{13}$ mit der zweiten Stelle v.$_{15}$^{b} im gleichen Kapitel. Der Abschnitt 2$_{14-16}$ ist in keiner Weise als Rede des Engels des Propheten gekennzeichnet. Dazu kommt aber hier, daß der Zusammenhang des betreffenden Sätzchens v.$_{15}$^{b} mit der Umgebung noch loser ist als in v.$_{13}$, ja daß der Gedanken-

1) Der Text des unübersetzbaren Zwischensätzchens ist so verdorben, daß er nichts entscheiden kann.

gang von v. 15a 16 dadurch geradezu nach Inhalt und Stil unterbrochen wird. Obendrein ist das Sätzchen hier noch mit den Worten eingeleitet: *und ich werde in deiner Mitte wohnen*, die erst den hier gebrauchten Singular der Anrede (וְיָדַעַתְּ *und du wirst erkennen* und אֵלַיִךְ *zu dir*) rechtfertigen, aber als Fortsetzung von v. 15a durchaus ungrammatisch sind, da das „ich" von וְשָׁכַנְתִּי nur Jahwe sein kann. Die Änderung in die dem Kontext entsprechende 3. Person וְשָׁכַן hat aber gegen sich, daß das Sätzchen auch so nur die Wiederholung eines bereits in v. 14 ausgesprochenen Gedankens ist, und die Übernahme der von LXX gebotenen Verbesserung in den auf die Völker bezüglichen Plural וְשָׁכְנוּ ist deshalb bedenklich, weil die Aussage über die Völker dann ganz gleich lautet mit der Aussage über Jahwe in v. 14, also von beiden gesagt wird: *und sie wohnen in deiner Mitte*, und weil diese Lesung eigentlich nur wiederholt, was bereits in v. 15a gegeben ist. Darauf, daß שָׁכַן בְּתוֹךְ sonst terminus technicus vom Wohnen Gottes ist, kann kein Gewicht gelegt werden, weil der Ausdruck Sach 8 8 auch von den Israeliten gebraucht ist. Aber man darf schließlich noch fragen, warum v. 15b nicht erst hinter v. 16 steht. Es treffen hier alle Anzeichen zusammen, daß wir in v. 15b nicht ein genuines Stück, das von der Sendung des Engels des Propheten zu Zion redete, sondern einen sekundären Einschub vor uns haben, der die Texteswort von v. 14b וְשָׁכַנְתִּי בְתוֹכֵךְ wiederholt, um daran die Versicherung zu knüpfen, daß Zion von der prophetischen Mission Sacharjas überzeugt sein werde, wenn Jahwe Wohnung in ihm nimmt. Die wiederholten Worte geben wohl an, daß der Zusatz als Schlußbemerkung zu v. 14 gemeint war.

Die dritte Stelle ist 4 9, wo wir in einer Aussage über Serubbabel auf die bekannten Worte in neuer Variante stoßen: *Und du wirst erkennen, daß mich Jahwe der Heerscharen zu euch gesandt hat.* Die Anrede „du" kann nicht auf Serubbabel gehen, da unmittelbar vorher und nachher Serubbabel in der 3. Person erscheint. Sie auf den Propheten zu beziehen, ist doch auch für den ausgeschlossen, der überall in diesen prophetischen Reden den Engel Sacharjas am Worte sehen möchte. Denn diese Auffassung führt zu der Annahme, der Prophet selber gehöre zu den Zweiflern, er zweifle sogar an der Sendung seines Engels, einer Annahme, die sonst nirgends einen Anhaltspunkt hat und durch die drei parallelen Stellen 2 13. 15 6 15, wo ein Kollektivum („Zion") oder eine Mehrheit („ihr") angeredet ist, keineswegs empfohlen wird. Auch die vielfach herbeigezogene Stelle Ex 3 12 von der Berufung Moses kann für Sacharja nicht entscheiden: Mose äußert ja in der Tat

vorher v. 11 Bedenken, daß er der großen Aufgabe, zu der er erst berufen wird, nicht gewachsen noch sie auszuführen imstande sei; davon aber, daß Sacharja von Zweifeln an Gottes Verheißungen gequält worden sei, ist mit keiner Silbe die Rede. Was für Mose, den Anfänger einer neuen Zeit, der das große Werk der Rettung Israels aus Ägypten übernehmen sollte, verständlich ist, kann nicht auf Sacharja übertragen werden, der sich als Epigonen fühlte, sich in seinen Worten auf die früheren Propheten berufen konnte (Sach 1_{4} 7_{7}) und Vorgänger wie Hesekiel und Deuterojesaja hatte, die eine herrliche Zukunft verhießen. So bleibt nichts anderes übrig, als unter den Angeredeten die zu verstehen, welche von Sacharjas Prophetie Kunde erhalten. Das ist ohnehin die nächstliegende Auffassung, da אליכם *zu euch* zeigt, daß mit dem „du“ in וְיָדַעְתָּ *du wirst erkennen* nicht an eine besondere Einzelperson gedacht ist. Übrigens wird man sich diesen Übergang von der 2. Pers. Singularis in die 2. Pluralis nur als Textfehler erklären können, da es doch schwer angeht, einem Autor solche grammatikalische Gleichgültigkeit zuzutrauen. In Ex 3_{12}, wo ähnliches vorkommt, liegt die Sache doch anders: einmal steht zwischen „du“ und „ihr“ das Kollektivum הָעָם *das Volk*, das mit auszieht und mit Mose auf dem Berge anbeten wird; dann aber ist der Text von Ex 3_{12} komponiert: das Zeichen, daß Elohim mit Mose ist, ist ursprünglich nicht die künftige Anbetung des Volkes am Sinai, sondern die Wunder, welche er mit dem Gottesstab tun kann, den er von Elohim erhält (vgl. Holzinger, Exodus zu 3_{12} und 4_{17} S. 8f.). Auch LXX spricht dafür, daß in Sach 4_{9} ein Textfehler vorliege; denn sie liest beidemal den Singular (*καὶ ἐπιγνώσῃ διότι κύριος παντοκράτωρ ἐξαπέσταλκέ με πρὸς σέ*), hat also entweder am Ende אליך für אליכם vorgefunden, oder, was wahrscheinlicher ist, dem וידעת entsprechend den Singular eingeführt. Besser wird man umgekehrt verfahren und wegen אליכם den Singular וידעת in den Plural וידעתם verbessern. Wer aber mit LXX den Singular als ursprünglich vorzieht, kann nicht den Propheten als angeredet ansehen, sondern muß ein Kollektivum (Zion oder die Gemeinde) wie 2_{15} oder den einzelnen Mann im Hörer- oder Leserkreise als angeredet annehmen.

Es bleibt noch die vierte Stelle 6_{15}, in welcher dieses Sätzchen in Pluralform (wie 2_{13} + אליכם) sich vorfindet. Es steht am Ende jenes Abschnittes, von dem wir ausgegangen sind, und der, wie wir gesehen haben, nachträgliche Korrekturen erlitten hat. Im ganzen Abschnitt 6_{9-15} ist von dem Engel des Propheten keine Rede. Der Prophet erzählt von sich in der ersten Person und führt dabei Worte Jahwes

in direkter Rede an. Zu diesen kann aber $6_{15}{}^{a\beta}$ (wie auch schon v. $_{14}$ $15^{a\alpha}$) nicht mehr gehören, weil hier von Jahwe in der 3. Person gesprochen wird. Mit dem „ich“ resp. „mich“ kann also nur der Prophet gemeint sein. Schwieriger ist es, die Angeredeten (*ihr werdet erkennen . . . zu euch*) zu bestimmen. Denn beläßt man den Text von v. $_{12}$ (אליו), wie er ist, was das Richtige sein wird (s. oben S. 283), so gibt es im ganzen Abschnitt keine Mehrzahl von Angeredeten außer die zu bestimmenden in v. $15^{a\beta}$. Ändert man in v. $_{12}$ in אליהם, so stehen zwar die vier Männer Cheldaj, Tobia, Jedaja und Josia, die vom Ausland nach Jerusalem kamen, zur Verfügung; aber für diese, die mit reichen Gaben für den Tempelbau aus der Ferne gekommen sind, paßt gerade die Versicherung sehr wenig, daß sie an der Unterstützung des Tempelbaus durch Fernwohnende erst noch die prophetische Mission Sacharjas erkennen sollen, und zudem ist inzwischen von ihnen in der 3. Person die Rede gewesen (v. $_{14}$). Also geht auch hier die Anrede mit „ihr“, wie an den übrigen Stellen, über die Köpfe der nach dem Zusammenhang zunächst Stehenden und unmittelbar Beteiligten hinweg auf Ungenannte. ROTHSTEIN (Die Nachtgesichte des Sacharja, 1910, S. 210—216) hat darum, weil er keinen Anschluß für 6_{15} an den Abschnitt 6_{9-14} fand, v. 15^{a} als ursprüngliche Fortsetzung von $6_{8}{}^{b}$ erklärt, wie er auch für die anderen drei Stellen $2_{13\,15}$ 4_{9} in dem Suffix von שלחני, also in dem Gesandten Jahwes, nicht den Engel Sacharjas, sondern nur den Propheten selber erkennen kann (a. a. O. S. 211 f.).

Ist es somit der Prophet, der sich mit dem Hinweis auf die Erfüllung seiner Worte als Gesandten Jahwes verteidigt, so erhebt sich sofort die weitere Frage, ob unter den an diesen vier Stellen Angeredeten die Zeitgenossen Sacharjas oder spätere Hörer und Leser seiner Weissagungen zu verstehen sind, mit anderen Worten, ob Sacharja damit schon selber Zweifeln an seiner prophetischen Mission begegnen wollte, oder ob erst eine spätere Zeit diese Verteidigung des Propheten dem Texte beigefügt habe.

Der lose Zusammenhang der vier Sätze mit ihrer Umgebung, so daß sie zum Teil wie ein Fremdkörper im Kontexte erscheinen und Zusammengehöriges trennen (2_{13} 4_{9}), zum Teil sich wie ein Anhang ausnehmen (2_{15} 6_{15}), und die Unsicherheit, in der man über die Angeredeten gelassen wird, sprechen nicht für ursprüngliche Bestandteile der Schrift Sacharjas. Denn Zusammenhangslosigkeit und Unbestimmtheit sind Kennzeichen späterer Zugaben, deren Urheber andere Ver-

hältnisse im Auge haben und sich mit allgemeiner Anknüpfung begnügen, vgl. z. B. Jes 3 10 11. Es ist nämlich ganz ungenau, wenn M. Buttenwieser (Remarks on the importance of Zachariah as a Prophet [Zach. I—VIII] in Studies in Jewish Literature issued in Honor of Prof. Kaufmann Kohler, Berlin 1913, S. 71) behauptet: "This half-verse [nämlich 2 13 15 4 9 6 15], far from being an empty, tacked-on formula, is full of significance and force, not only fitting in perfectly with its context, but adding point and emphasis to the same". Aber ebenso ist es übertrieben, wenn er fortfährt: "Possibly no other half-verse could be found which would so well illustrate the general situation as depicted throughout the book of Zachariah — on the one hand, the sublime faith of the prophet, and, on the other, the utter lack of faith on the part of the people". Denn die allgemeine Lage war nicht so verzweifelt, wie M. Buttenwieser hier annimmt. Den beiden Propheten Haggai und Sacharja gelang es doch, ihre Zeitgenossen für den Tempelbau zu begeistern und in ihnen die höchsten Hoffnungen auf eine glückliche, mit der Vollendung des Tempels beginnende neue Zeit zu erwecken. Wenn auch damals im Volke noch Skeptiker und Zweifler vorhanden waren, so wird ihrem Kleinmut und ihrer Verzagtheit ganz anders begegnet als mit der Wiederholung dieses stereotypen eingeflickten und unbestimmten Sätzchens. Haggai ist von der Macht Jahwes über die ganze Völkerwelt so erfüllt, daß er darauf die Gewißheit seiner Verheißung gründet, der im Bau begriffene Tempel werde den Glanz und die Herrlichkeit des salomonischen überstrahlen (Hag 2 1—9). Ebenso ist Sacharja überzeugt, daß Jahwe kein Ding unmöglich ist (Sach 8 6), daß er vor großem Eifer für Jerusalems und Zions Verherrlichung brennt (1 14 8 1); Jahwes Liebe und Erbarmen sind dem Propheten die Gewähr, daß die Verächter der kleinen Anfänge mit Freuden die Vollendung des Tempels und das damit zusammenhangende Glück sehen werden (4 10). Gewiß, Sacharjas Worte, die gemäß den genauen Datierungen (1 1 7 7 1) alle noch während des Tempelbaus erfolgten, lauten so, daß das Glück unmittelbar an die Erhöhung Serubbabels und die Vollendung des Tempelbaus geknüpft erscheint. Die starke Betonung dieser beiden speziellen Einzelheiten konnte, als Serubbabel vom Schauplatz verschwand, ohne gekrönt worden zu sein, und als der Tempel vollendet war, ohne daß das Heil sich zeigte, sofort zur Folge haben, daß die Skeptiker jetzt überhaupt Sacharjas prophetische Sendung bezweifelten; aber auch später konnten diese Zweifel immer wieder, und zwar auch im Kreise der Frommen, sich erheben. Das mußte dazu führen,

daß die Frommen, welche an den Hoffnungen Sacharjas festhielten, den Propheten durch Korrektur und Interpretation seiner Worte in Schutz nahmen. Den Hauptanstoß bereitete Serubbabels Verschwinden; darum wurde er durch den „Sproß“ ersetzt (6_{12} 3_8). Sein Kommen konnte Sacharjas wahres Prophetentum beglaubigen; deshalb fehlt auch in diesen Zusammenhängen der Hinweis: *dann werdet ihr erkennen, daß mich Jahwe zu euch gesandt hat*, nicht: 6_{15}^b schließt ja den Abschnitt $6_{9ff.}$ ab und 4_9^b steht in dem Wort über Serubbabel $4_6^b{}_{-10}$, das hinter 3_8 gehört (s. o. S. 282), also auch sein Verständnis von der Verheißung des Kommens des „Sprosses“ erhalten sollte. Dem andern Anstoß aber wurde damit begegnet, daß man eine Interpretation über die Vollendung des Tempelbaues gab: Der Tempelbau ist erst vollendet, wenn nicht nur der „Sproß“ gekommen, sondern wenn die Weltmacht gestürzt ist (2_{13}), Jahwe von Zion und dem Tempel Besitz ergriffen hat (2_{15}) und die in der Ferne Wohnenden am Ausbau des Tempels mitgeholfen haben (6_{15}). Diese Interpretation erreichte man durch den Zusatz: *und ihr werdet erkennen, daß mich Jahwe der Heerscharen zu euch gesandt hat*, an den erwähnten Stellen.

Demnach verfolgen Korrektur und Interpretation denselben Zweck, nämlich die prophetische Mission Sacharjas zu verteidigen, sie werden darum auch gleichzeitig vorgenommen worden sein. Die Interpretation ist also ebenso nachträglich wie die Korrektur (vgl. oben S. 283), und ihr Inhalt und ihre Bedeutung bestätigen den Eindruck, den ihre lose Verbindung mit der Umgebung erweckt, nämlich daß diese interpretierenden Sätze nicht ursprüngliche Bestandteile der Prophetie Sacharjas sind und sich nicht an die Zeitgenossen des Propheten, sondern an spätere Leser seiner Schrift richten.[1]

Die Zeit der Entstehung dieser Zusätze läßt sich schwerlich mit Sicherheit bestimmen; es muß dafür ein großer Spielraum gelassen werden. Man könnte sich denken, daß sie bald nach Vollendung des Tempelbaus entstanden seien, um den spöttischen Skeptikern entgegenzutreten; aber das ist wenig wahrscheinlich. Denn daß man Serubbabel doch unbeanstandet im Text als den gelten ließ, der den Tempelbau zu Ende führen werde, obschon er in Wirklichkeit wohl schon vorher so oder so abberufen worden ist, weist auf eine spätere Zeit, der genaue Kunde fehlte, und der der serubbabelsche Tempel auch als von

1) Vgl. dazu auch Baentsch bei Haller, Das Judentum, 1913, S. 86 und 100, und Hölscher, Die Propheten, 1914, S. 449.

Serubbabel wirklich vollendet galt. Zudem hat man mit solchen Zusätzen eher den Glauben der Frommen stärken wollen, gab es doch in der Gemeinde viele, die fast verzagend nach der Erfüllung der prophetischen Weissagungen ausschauten, wie das ganz besonders für die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts durch Tritojesaja und Maleachi bezeugt ist (Jes 59 9—11 Mal 2 17—3 5 3 13—21). So möchte sich die Zeit von Esra und Nehemia nicht übel für die Entstehung der Korrekturen empfehlen. Schließlich ist aber auch eine noch spätere Entstehungszeit nicht unmöglich.

Aus welcher Zeit auch die Zusätze stammen, es ist unter allen Umständen eine auffallende Erscheinung, daß so nachdrücklich viermal dem Zweifel an Sacharjas Worten entgegengetreten und an die Zeit der Erfüllung appelliert wird. Das Ansehen so manches andern Propheten ist bei der Nachwelt nicht beeinträchtigt worden, weil seine Worte sich nicht alle oder nicht so, wie er dachte, erfüllten. Jesaja blieb als großer Prophet anerkannt, wenn schon sein Wort, daß Juda und Jerusalem in die Hand der Assyrer fallen werden, sich nicht erfüllte. Micha gilt zu Jeremias Zeit als echter Jahweprophet, obschon man sich daran erinnert, daß seine Weissagung über den Untergang Jerusalems (Mch 3 12) sich nicht bewahrheitete (Jer 26 18).

Und die Propheten haben auch selber in der alten Zeit die Wahrheit ihrer Worte nicht erst vom Eintreffen abhängig gemacht, noch bis dahin ein Zweifeln daran für ganz begreiflich gehalten. An dieser Tatsache können einzelne Beispiele der alten Zeit vom Hinweis auf das Eintreffen von Zeichen nichts ändern. Ex 3 12, worüber schon oben S. 286 f. gehandelt ist, bleibt als komponierter Text dabei besser aus dem Spiele. Jesajas Zeichen der Geburt Immanuels (Jes 7 14) dient weit mehr dazu, dem König und Volk das Wort des Propheten ins Gedächtnis zu rufen, als es zu bestätigen, und wenn er seinen Jüngern sein Zeugnis versiegelt, so geschieht das wiederum nicht, um seine Getreuen erst zum Glauben an seine Sendung zu bringen, sondern um dann auch im Volke die Befolgung seiner Forderungen zu erwirken (Jes 8 16). Ähnlich sind auch die Zeichen, die Samuel Saul für den Rückweg von Rama nach Hause vorhersagt: sie sollen Saul überzeugen, daß das Größere, was ihm der Seher gesagt hat, göttlicher Auftrag ist, und ihn zu der Ausführung desselben bestärken (1 Sam 10 3 ff.). Ebenso ist 1 Sam 3 20 nach Herkunft und Standort zu unsicher (s. Wellhausen und Budde z. St.), als daß dieser Vers in der Sache für die alte Zeit ein entscheidendes Gewicht haben könnte. Mehr Gewicht legen die

Propheten vom Exil ab auf das Eintreffen der Weissagungen. So hebt Hesekiel zweimal (Hes 2 5 33 33) hervor, seine Hörer werden an der Erfüllung seiner Worte erkennen, daß ein Prophet unter ihnen sei (vgl. 33 33: ובבאה הנה באה וידעו כי נביא היה בתוכם). Und bekannt ist, wie gerne Deuterojesaja auf die Erfüllung der früheren Weissagungen hinweist, damit seine Zeitgenossen auch den neuen Weissagungen, die er ihnen zu geben hat, Glauben schenken und das Sprossen der neuen Zeit, die anbricht, erkennen (vgl. Jes 43 8–13 44 6–8 48 1 ff.). Auch Sacharja selber hat im Anfang seiner Schrift nachdrücklich auf das Eintreffen der Drohungen der früheren Propheten hingewiesen (Sach 1 4–6).

Wenn also in früherer Zeit sporadisch und mehr nur nebensächlich die Beglaubigung eines Propheten an das Eintreffen seines Wortes geknüpft ist, so mehren sich die Beispiele eines solchen Beweises in der Zeit des Exils (Hesekiel und Deuterojesaja) und sie treten auch mehr in den Mittelpunkt der Verkündigung (vgl. den Weissagungsbeweis bei Deuterojesaja). Ganz besonders auffallend erscheinen sie im Buche Sacharja in dem vierfachen Zusatz. Das ist ein Wandel, der Beachtung verdient. Als Kriterium des Jahwepropheten gilt also den Späteren das Eintreffen seines Wortes, ein Kriterium, das die Redaktion des Deuteronomiums (Dtn 18 21 22) in folgender Weise formuliert: *Wie sollen wir erkennen, daß Jahwe etwas nicht geredet hat? Wenn ein Prophet im Namen Jahwes redet, und der Spruch sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, so ist das ein solches Wort, das Jahwe nicht gesprochen hat.* Man erkennt sofort, wie unpraktisch und rein platonisch dieses Kriterium ist, da es im Moment, da das Prophetenwort ergeht, keine Möglichkeit der Entscheidung über den Propheten an die Hand gibt und das Urteil in die Zukunft hinausschiebt. Es hat also keinen praktischen Wert, sondern gestattet nur ein Urteil über die Propheten der Vergangenheit. Aber es ist auch ungenügend; selbst das Urdeuteronomium weiß noch sehr gut (Dtn 13 2–6) — und das ist auch ein Grund, um Dtn 18 21 22 resp. 13 2–6 der Redaktion zuzuschreiben —, daß das Eintreffen einer Weissagung nicht einmal ein untrügliches Kennzeichen des Jahwepropheten ist, da sich auch Weissagungen erfüllen können, die von anderen als Jahwepropheten ausgehen.

Weiter ergibt sich aber aus der Formulierung dieses Kriteriums in Dtn 18, was sich der Autor derselben für einen Begriff von einem Propheten machte. Schimmert im Urdeuteronomium (13 2–6) eine andere bessere Auffassung vom Wesen des Jahwepropheten wenigstens noch

durch (— er gilt im Gegensatz zu anderen Propheten als Vertreter Jahwes, der gegen den Dienst fremder Götter auftritt, hat also noch die Aufgabe und die Macht, ins praktische Leben einzugreifen und für die sittliche Haltung des Volkes allem Heidnischen gegenüber einzustehen —), so sieht die Formulierung Dtn 18 im Propheten hauptsächlich einen Vorherverkündiger künftiger Ereignisse. Es mag sein, daß dem Autor von Dtn 18 $_{21\ 22}$, der das Exil wohl schon kannte, der Gegensatz der Unheils- und der Heilspropheten vorschwebte und er darum Propheten wie Amos, Hosea, Jesaja, Micha und Jeremia, die das Gericht über Israel und Juda verkündeten, als die wahren Jahwepropheten zu kennzeichnen und sicherzustellen glaubte gegenüber den Heilspropheten, wie Chananja u. a., welche von einer rosigen Zukunft sprachen und den Zusammenbruch der feindlichen Weltmacht erwarteten. Das Exil, die grandiose Legitimierung der Unheilspropheten, hat, wenn auch vielleicht nicht erst dieses Kriterium hervorgebracht, ihm doch zu einer solchen Geltung verholfen, daß es das Urteil der späteren Propheten und des Volkes beherrschte, wovon ganz besonders auch die Zusätze im Buche Sacharja Zeugnis ablegen. Damit hat aber das Exil den Begriff des Propheten verschoben: er sollte jetzt die künftigen historischen Ereignisse vorausgewußt haben und vorauswissen. Ein Hosea z. B. mußte daher wissen, daß Juda verschont werde, wenn Israel dem assyrischen Gerichte verfalle; darum konnten die Späteren 1 $_7$ in seine Prophezeiung hineinsetzen. Ebenso mußte Jesaja die Rettung Jerusalems vor Sanherib vorausgewußt haben; darum konnte ihm das Spottlied auf den Abzug der Assyrer von Jerusalem (Jes 37 $_{22^b-29}$) in den Mund gelegt werden, das ja wohl relativ alt sein, aber nicht von Jesaja herrühren kann.

Bei dieser Auffassung vom Propheten ist es begreiflich, daß man dazu kam, ihm neben der Kenntnis der künftigen historischen Ereignisse auch die der Ereignisse der Endzeit zuzuschreiben, so daß bald aus dem Verkündiger zukünftiger historischer Ereignisse der Seher der Eschatologie wurde. Dieser Wandel im Begriff des Propheten hat es dann mit sich gebracht, daß jedem der alten Propheten, dessen Gerichtsverkündigung im Exil sich so glänzend bewahrheitet hatte, auch eine Darstellung der nachexilischen Eschatologie beigegeben wurde; der veränderte Prophetenbegriff ist ein Hauptgrund, warum die alten Prophetenschriften mit so vielen nachexilischen Erweiterungen versehen worden sind. Ja schließlich kam man so weit, daß die alten Gerichtsdrohungen, obschon sie bereits erfüllt waren, nun auch als Weis-

sagungen für die Ereignisse der Endzeit, also als Schilderungen des Endgerichts, dem dann die definitive Glückszeit folge, gefaßt wurden.

Da sich der Übergang vom Wisser der Historie zu dem der Eschatologie nicht auf einen Tag vollzog, hat es ein Interesse zu beobachten, daß bei Sacharja noch keine ausgesprochen eschatologischen Verheißungen sich finden, sondern alle seine Verheißungen noch als historische Ereignisse der nächsten Zukunft zu verstehen sind. Selbst die Verheißungen, an die sich die Beglaubigungsformel anschließt, sind als historische Ereignisse gedacht: die herrliche Niederlassung Jahwes in Jerusalem, die Änderung der politischen Lage, die Vollendung des Tempelbaus und seine Ausschmückung durch die Hilfe der Fremden. Danach ist zu schließen, daß auch die Weissagungen Hesekiels noch nicht als Ereignisse der Endzeit gedacht sind, sondern sowohl die Umwandlung der geologischen Verhältnisse Palästinas, als auch die Besitznahme Jerusalems durch Jahwe, der Völkersturm usw. als historische Ereignisse galten. Dieser Schluß wird durch die Beobachtung Rothsteins bestätigt, daß die eschatologischen Teile von Hes 38 39 spätere Erweiterungen sind (s. z. St. in Kautzsch Die Heilige Schrift des Alten Testaments 3). Ebenso waren demnach die Worte Deuterojesajas von der Rückkehr aus dem Exil und der glücklichen Folgezeit damals noch als Verkündigung historischer Ereignisse der nächsten Zukunft betrachtet. So kommen wir an der Hand von Sacharja dazu, einen Zeitpunkt festzulegen, da aus dem Propheten noch kein Wisser der letzten Dinge geworden war und die Eschatologie noch nicht die Gedankenwelt beherrschte: Um 520 und wahrscheinlich auch noch später, da die Zusätze zu Sacharja (die Beglaubigungsformel und die Verheißung des „Sprosses") nicht gut eschatologisch zu deuten sind, weil, wo eine solche Auffassung der Propheten aufgekommen war, eo ipso jede Prophetie eschatologisch gedeutet wurde und besondere einzelne Hinweise nicht mehr nötig waren, war dieser Übergang noch nicht vollzogen. Er wird etwa im fünften oder vierten Jahrhundert v. Chr. erfolgt sein, als man immer und immer wieder die Hoffnungen auf die Zukunft vertagen mußte.

Das von Dtn 18 aufgestellte Kriterium des Jahwepropheten ist, wie sich gezeigt hat, ungenügend. Die alten Propheten haben es auch nicht anerkannt: sie waren ihres göttlichen Auftrags innerlich so gewiß und von ihrer Sendung durch Jahwe unmittelbar so fest überzeugt, daß sie von solcher Erfolgtheologie nichts wußten. Jeremia, der den schärfsten Kampf mit den sogenannten falschen Propheten, den „Pro-

phetenrivalen", wie Ed. König (ARW 1914, S. 44f.) sie nennt, zu bestehen hatte, kennt ein anderes Kriterium. Wenn er auch Chananja entgegenhält: *Der Prophet, der von Heil weissagt, weist sich erst als Prophet aus, den Jahwe wirklich gesandt hat, wenn sein Wort eintrifft* (Jer 28 9), so gibt der Zusammenhang klar an die Hand, daß es sich keineswegs um die Anerkennung des deuteronomistischen Kriteriums, sondern um eine ironische Entgegnung handelt, da ihm die Möglichkeit dieses Glückfalls durchaus ausgeschlossen ist. Beruft Jeremia sich ferner auf die Übereinstimmung mit den früheren Propheten (Jer 28 8), so darf auch diese Berufung nicht äußerlich gefaßt werden, da er doch seinen Gegnern gerade vorwirft, daß sie einander Jahwes Worte abstehlen (23 30), also eine geschlossene Tradition darstellen. Es ist eine innerliche Übereinstimmung mit den früheren Propheten in der Erkenntnis Jahwes, seines Charakters und seiner Forderungen, auf die Jeremia hinweist und die der Grund für ähnliche Weissagungen ist. Das Kennzeichen des echten Jahwepropheten ist, daß er die Religion Jahwes als eine geistig-sittliche Größe und Macht erkennt, daß ihm darum die sittliche Bedingtheit des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke klar aufgegangen ist, und daß er nach diesem Maßstabe seine Volksgenossen beurteilt. Wo nicht dieser religiös-sittliche Geist in den Worten und in dem Verhalten des Propheten zu verspüren ist, da ist nicht die echte Jahwereligion und nicht der Prophet, der von Jahwe gesandt ist (vgl. meine Geschichte der israelitischen Religion[5], 1907, S. 141—144 u. 171, und Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients, 1906, S. 47—50).

Es versteht sich von selbst, daß Propheten dieser innerlichen geistig-ethischen Religion in Israel und Juda, deren Bürger Jahwe ganz anders ansahen und seine Verehrung hauptsächlich in äußerlichen Dingen, besonders im Kultus erfüllt meinten, nur Unheilspropheten sein konnten. Die Propheten von Amos bis auf Jeremia sind darum die Sturmvögel vor dem Gewitter gewesen, weil sie in kritischer Zeit ihr Urteil abzugeben hatten: sie haben das assyrische und babylonische Gericht über Israel und Juda verkündet. Anderseits aber konnte auf dem Boden dieser innerlichen, auf das Geistig-Ethische gerichteten Religion, wo sie rein vorhanden war, kein farbenreiches Bild einer glänzenden Zukunft erwachsen; hier war nur möglich, die richtige innere Stellung zu Jahwe zu fordern und von ihr aus die richtige ethische Gesinnung und das entsprechende Verhalten zum Volksgenossen und Mitmenschen in Aussicht zu stellen. Für diese Propheten war der

religiös-ethische Geist alles; die Ausgestaltung der staatlichen Formen und politischen Verhältnisse der Zukunft dagegen war die Sache der Heilspropheten des Volkes und der späteren Propheten, welche die Reinheit der alten prophetischen Religion nicht erfaßten, die Innerlichkeit veräußerlichten und so zu dem Kriterium des Deuteronomiums über die Wahrheit des Propheten führten, nach dem auch die Weissagungen Sacharjas beurteilt wurden, das aber auf Propheten wie Amos, Hosea, Jesaja, Micha und Jeremia nicht Anwendung finden kann. An der Sendung dieser Propheten kann man nicht zweifeln; die geistig-ethische Auffassung der Religion und der Aufgabe des Frommen im Verhalten zu Gott und zu den Menschen ist der ewige Wahrheitsgehalt ihrer Verkündigung, auf den Jesus zurückgreifen konnte.

Das Exil scheidet auch hierin die Zeiten und Geister. Es legitimierte die Unheilspropheten, wie es dem Gesetz des Deuteronomiums zu Ansehen verhalf. Aber es wurde nicht der Anstoß zum Ergreifen und Festhalten der prophetischen Religion und zur Vertiefung des Gesetzes nach dem Willen Gottes und den Forderungen der Propheten. Man faßte die Legitimierung falsch und das Exil wurde der Wendepunkt zu einer niedrigeren Religionsstufe. Die Propheten wurden zu Vorhersagern der historischen Ereignisse und das Gesetz zur kanonischen Kodifikation des Willens Gottes. Darum verband sich, als das Gericht des Exils vollzogen war, mit dem Begriff des Propheten auch die Verkündigung des Heils und mit der Jahweverehrung, die nach den alten Propheten in Liebe und Gehorsam, in Recht und Gerechtigkeit bestand, die Übung des Kultus, eine doppelte Mischung, wie sie besonders charakteristisch bei Sacharja sich zeigt, der die Allmacht des Geistes Gottes kennt (Sach 4_{6}) und von Heil weissagt, der die sittlichen Forderungen der früheren Propheten betont (Sach $7_{9.10}$ $8_{16.17}$) und alles vom Kultus im Tempel erwartet. Die Elemente, die sich so mit der prophetischen Religion vermischten, der Opferkult und die Heilsprophetie, waren fremden Ursprungs: der Kultus stammt aus Kanaan und die Heilsprophetie von den falschen Propheten, vielleicht in letzter Linie aus Ägypten (vgl. meinen Artikel Die neueren Ausgrabungen im Orient und die Religion des Alten Testaments, NThT 1913, S. 70f., und Bertholet, Die Eigenart der alttestamentlichen Religion, 1913, S. 10). Ein merkwürdiger Wandel, der sich ähnlich noch mehrmals in der Geschichte der Religion vollzogen hat (man denke an Jesus und das Christentum, an die Reformatoren und die Kirche der Reformation): aus den Propheten der geistig-ethischen Religion werden Vorhersager

historischer Ereignisse und schließlich Visionäre der letzten Dinge, aus der unmittelbaren Verbindung der Seele mit Gott ein streng geregelter Kultus und ein gesetzlich normierter Wandel. Eine Etappe auf dem Wege zur Veräußerlichung und Vergröberung stellt Sacharja dar trotz seiner noch verhältnismäßig tiefen Erfassung der prophetischen Religion; dafür sind auch ein Beweis die Zweifel, die sich an seiner prophetischen Sendung erhoben.



Zur Frage der Kultuszentralisation.

Von

Johannes Meinhold.



Es ist ja bekannt genug, daß Wellhausens Ausführungen über den Ort des Gottesdienstes (Prolegomena² S. 17ff.) von besonders durchschlagender Wucht gewesen sind. Wenn er da die parallel laufende Entwicklung in der Geschichte des Kultus und der kultischen Gesetzgebung aufzeigte, wenn er also nachwies, daß die Vielheit der Heiligtümer, wie sie bis zur Reform des Josia (622) tatsächlich in Israel bestand, in dem Bundesbuch (Ex 20 23 — 23) und dem jahwistischen „Dekalog" (Ex 34) vorausgesetzt wird, während das Deuteronomium mit seiner Forderung der Kulteinheit Voraussetzung und Ursache des bilderstürmerischen Eifers eines Josia war (2 Kön 22 f.); wenn er weiter feststellte, daß der Zustand der nachexilischen Gemeinde, die sich um den Tempel von Jerusalem sammelte und nur um ihn, in der PC genannten Schrift als längst vorhanden dargestellt wird, diese Schrift also nicht den Anfangs-, sondern den Endpunkt der israelit.-jüd. Gesetzgebung bilde, so schien das unwiderleglich zu sein. Und doch sind hier neuerdings mancherlei Bedenken und Einwände erhoben worden.

Eerdmans hat in seinen alttestamentlichen Studien den Versuch gemacht, die vorexilische Herkunft der dem PC zugeschriebenen Gesetze zu erhärten (vgl. besonders sein IV. Heft über das Buch Leviticus, 1912). Kittel nimmt in seiner Geschichte der Hebräer (I² S. 306 ff.) die schon früher von ihm geäußerten Bedenken (Theol. Studien aus Württemberg II, S. 43) wieder auf.

Gewiß, PC setzt nach ihm im allgemeinen die Kulteinheit voraus. Aber was beweist das? „Besonnene Kritik kann aus jenem Tatbestande nur erschließen, daß diese Schrift zu einer Zeit entstanden ist, als jene Forderungen gestellt wurden, nicht als sie durchgeführt waren. Denn gehört es zu der schriftstellerischen Eigenart von P, das von ihm Erstrebte als in der Zeit des Moses bestehend darzustellen, so kann unmöglich aus einer in P als bestehend geschilderten Einrichtung auf ihr wirkliches Bestehen, sondern augenscheinlich nur auf ihr Erstrebt- und Gefordertwerden durch P geschlossen werden" (S. 300). Dazu kommt, daß sein Bild von der Stiftshütte nicht lediglich ein Phantasiegemälde ist, vielmehr nur das „idealisierte Abbild eines wirklich einmal

existierenden Zeltheiligtums darstellt" (S. 310). Nach Luther (bei Eduard Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 134ff.) war das heilige Zelt, das von Mose nicht zu trennen ist, ursprünglich in Qadesch und ist dann auf den führenden Stamm der „Sinajcoalition" (d. h. Juda) übergegangen. Sellin hat das aufgenommen (Einleitung ins AT S. 48) und in einem besonderen Aufsatze (das Zelt Jahwes, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, Heft 13, 1913, S. 168ff.) begründet. Es dürfte demnach wohl an der Zeit sein, in eine erneute Prüfung der Sache einzutreten, d. h. also zu untersuchen, ob die Darstellung von PC, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so doch dem Kern nach für die älteste Zeit Israels das Rechte bietet oder nicht.

Nun muß, scheint es, das zugegeben werden: für die Wüstenperiode Israels ist Kulteinheit in der Jahwereligion anzunehmen. Jahwe ist der Herr und Gott des Sinajberges, ist an diesen gebunden, kann also nur dort verehrt werden. Erst mit der Lösung vom Sinaj kann die Frage nach der Verehrung Jahwes an mehreren Orten ernstlich aufgeworfen werden. Eduard Meyer allerdings glaubt von Anfang zum mindesten zwei Kultstätten Jahwes annehmen zu müssen: Qadesch und den Sinaj. Die Figur des Moses wurzelt nach ihm in Qadesch. Hier offenbarte sich Jahwe seinem Erwählten im Dornbusch. Hierher zogen die Ägypten verlassenden Hebräer zu dem großen Opferfest. Hier hat Moses Jahwe seine Geheimnisse entrissen, hier hat er den Jahwenamen erfahren. Der Zug zum Sinaj, den wir jenseits des Golfes von Aila unter den Harras, den alten Vulkanen an der Nordwestküste Arabiens, zu suchen haben, und alles, was mit diesem Zuge zusammenhängt, ist spätere Erweiterung. Die Entstehung einer solchen Sage erklärt sich aber nur daraus, daß die Israeliten seit ältester Zeit „einen fernen im Südosten ihrer späteren Wohnsitze, im nördlichen Arabien gelegenen Berg als den eigentlichen Wohnsitz ihres Gottes betrachteten". Qadesch wäre dann eine Filiale des Sinaj. Nicht Israel kam von Qadesch zum Sinaj, sondern Jahwe vom Sinaj nach Qadesch, wie das ja der Segen Moses (Dtn 33) auch so darstellt, wo Meyer nach Wellhausen liest: „er kam vom Sinaj nach Qadesch". Damit hätten wir also zwei Jahwestätten. Anders läge die Sache, wenn der Gott von Qadesch und der vom Sinaj von Haus aus zwei verschiedene Numina waren, die dann gleichgesetzt wurden, weil das in Kanaan ansässige Israel das Bedürfnis empfand, „zwei voneinander abweichende Vorstellungen über den eigentlichen Sitz seines Gottes auszugleichen" (Meyer a. a. O. S. 68). In diesem Falle hätte man ursprünglich einen Gott von Qadesch und

den Jahwe vom Sinaj anzunehmen, deren jeder seinen besonderen Kult hatte. Dann fiele natürlich die ganze uns beschäftigende Frage für die vorkanaanäische Periode Israels fort, weil die verschiedenen Stämme, die in der Wüste sehr verschiedene Götter verehren mochten, erst in Kanaan einem von diesen, nämlich Jahwe, den Vorzug einräumten. Aber die Hypothese, daß ein Teil des späteren Israel (etwa Levi, Simeon, Juda, Kaleb) von Qadesch direkt nordwärts zog und sich erst in Kanaan mit den vom Sinaj über Moab und Ammon kommenden Beduinen vereinigte, die doch Voraussetzung jener Auffassung ist, scheint mir nicht genügend begründet. Die Erzählung von den Kundschaftern Num 13 f. läßt klar erkennen, wie man sich später in Israel nicht genug darüber wundern konnte, daß Israel nicht diesen direkten Weg wählte, und wie man nach Gründen suchte für die Wahl des in der Überlieferung gebotenen Umweges über Moab, Ammon, den Jordan. Was konnte denn die Späteren veranlassen, die Erzählung, daß ein Teil Israels vom Süden, ein anderer vom Osten in Kanaan eindrang, man den Feind also von zwei Seiten faßte, so gänzlich zu beseitigen, daß es nur den scharfsinnigsten Forschern und auch diesen mit Mühe gelingt, eine Spur des Ursprünglichen wieder zu entdecken? In Jdc 1 wird uns doch ruhig von dem getrennten Vorgehen der Süd- und Nordstämme von Jericho aus berichtet! Ebensogut konnte man auch jene Erzählungen beibehalten (vgl. übrigens auch Smend, Die Erzählung des Hexateuch, 1913, S. 195). Sehen wir also von dieser Möglichkeit ab, so kommt doch die erste Vermutung — Qadesch eine Filiale des Sinaj — um so ernsthafter in Betracht. Die Quellen selbst scheinen sie zu empfehlen. Ex 15 $_{23}$ff. befindet sich Israel schon in Qadesch. Nach Abschluß der Gesetzgebung Num 11 ff. ist es noch daselbst. Ja, Ex 15 $_{25}$ redet doch wohl von einer (wenn auch nur mündlichen) Gesetzgebung in Qadesch. An deren Stelle soll dann die schriftliche des Sinaj getreten sein. Die Bedeutung dieses Berges stand den Israeliten schon lange, schon vor dem Übertritt eines Teiles von ihnen nach Ägypten vollkommen fest und steht und fällt nicht mit der Gesetzgebung an ihm. So nach Wellhausen (Proleg.[2] S. 363 ff.) viele Neuere. Da nun eine Wanderung der aus Ägypten fliehenden Israeliten bis nach Arabien hinein, wo doch der Sinaj gelegen haben soll, kaum in Frage kommen kann, hätten wir tatsächlich eine doppelte Kultstätte für Jahwe anzunehmen, nämlich die altbekannte am Sinaj und die neuerdings von Mose in Qadesch errichtete. Nun ist aber erstlich zu bemerken, daß nirgends im AT Qadesch selbst als Sitz Jahwes erwähnt wird. Von

einer Offenbarung seines Namens, seines Wesens hierselbst verlautet auch nicht das Geringste.

Die Offenbarung im סנה, im Dornbusch, verweist uns auf den סיני, den Sinaj, und es ist Willkür, sie von ihm zu lösen und nach Qadesch zu verweisen (Meyer a. a. O. S. 62). Auf dem Gottesberg, wo Moses Jahwe schaute und kennen lernte, sollen die Israeliten das große Opferfest feiern, von dem sie dem Pharao redeten (Ex 3_{12} E 3_{18} 5_{2} J^{2}). Nichts weist darauf hin, daß Qadesch als diese Opferstätte gemeint sei (Meyer a. a. O. S. 62). „Drei Tagereisen" wollen sie in die Wüste. Das ist natürlich als Täuschung gemeint: nur ganz kurz, wir sind bald wieder daheim. Man kann also diese Angabe nicht gegen den Besuch des Sinaj, der mehr als drei Tage entfernt gewesen sein muß, einwenden: auch nach Qadesch konnten die Scharen der Auswanderer von Gosen nicht in drei Tagen gelangen.[1] Mag Qadesch schon vor Israel seinen Namen gehabt, irgendein Heiligtum beherbergt haben, mag man schon vorher dort das heilige Wasser befragt haben: Jahwe war es nicht, der dort wohnte, Jahwe nicht, dessen Willen man aus dem Wasser erfuhr. Ja die Sage selbst, die Massa und Meriba aus der Geschichte des Volkes Israel erklären will, entleert diese Orte ihrer alten kultischen Bedeutung. Nur der Sinaj ist der Sitz Jahwes. Hier offenbart er sich dem Moses, hier dem Volk Israel. Gewiß kann Jahwe den Berg verlassen, seinen Freunden Hilfe und Beistand leisten, aber den Kult nimmt er nur an seinem Ort entgegen, an den er ursprünglich auch körperlich gebunden war.

Nun ist gewiß die jetzt gebotene Gesetzgebung jünger und irrtümlich mit Moses und dem Sinaj in Beziehung gesetzt. Aber aus den Worten Ex 15_{25b}: „Dort gab er ihm Satzung und dort stellte er ihn [es] auf die Probe" eine, wenn auch nur mündliche gesetzliche Unterweisung des Moses von seiten Jahwes, oder des Volkes von seiten des Moses in Qadesch zu entnehmen und dies als die ältere zutreffende Überlieferung anzusehen, die Gesetzgebung von Qadesch also an die Stelle der Sinajgebote zu setzen, scheint doch gar zu gewagt. Die Worte stehen an ihrer Stelle zu isoliert, als daß man ihnen eine sichere Nachricht entnehmen könnte. Die Tatsache, daß alle Quellen (J^{1} J^{2} E P) die Gesetzgebung an den Sinaj verlegen, spricht

1) Die „drei Tage" begegnen öfter. Drei Tage zieht man vom Schilfmeer bis Mara (15_{22}). „Drei Tage" führt sie die Lade vom Berge Jahwes nach Tab'era (Num 10_{33}).

doch zu deutlich für den Sinaj als alleinigen Wohnsitz des Wüstengottes Jahwe. Mit dieser Gesetzgebung selbst den Zug zum Sinaj zu streichen, als „störende Digression" zu bezeichnen, geht nicht an. Aber gewiß müßte man das, wenn man nach Wellhausens Vorgang mit Ed. Meyer, Gressmann u. a. den Sinaj in Arabien zu suchen hätte. Da bliebe am Ende doch nichts anderes übrig, als den Sinaj für den Sitz Jahwes von Israel (= Nordreich), Qadesch als den Ort des Gottes Moses und der Südstämme zu bezeichnen und anzunehmen, daß beim Zusammenfließen der Stämme in Kanaan unter David der Sinaj auch der Gottesberg der Südstämme, Qadesch auch Kultstätte für die Nordstämme wurde; Harmonisierung ist es dann, wenn nach Dtn 33 2ff. Jahwe vom Sinaj zu seinem Volk nach Qadesch gezogen ist (Ed. Meyer). Oder man hilft sich mit Gressmann, daß man meint, Jethro hat mit der Lade Jahwe selbst vom Sinaj zu Moses nach Qadesch gebracht (Schriften des AT, 1913, Die Anfänge Israels S. 92).

Aber es bedarf dieser gewaltsamen Mittel gar nicht. Wenn auch die Ansichten im AT über die Lage vom Sinaj oder Choreb, vom „Gottesberg" nicht einhellig sind, man sich auch hüten muß, auf die geographischen Bestimmungen daselbst viel Gewicht zu legen: das geht aus den ältesten Darstellungen doch deutlich hervor, daß der Sinaj gar nicht weit von Qadesch zu suchen ist. Angenommen es wäre zutreffend, alles, was Ex 18 bis Num 10 36 steht, sei Einschub; Num 11 seien die Israeliten noch in Qadesch, wohin sie direkt vom Schilfmeer gezogen: dann versteht man nicht recht, daß die Wanderung zum Sinaj nicht vor der nach Qadesch eingefügt wurde, es also hieß: sie zogen zum Schilfmeer, von da über den Sinaj nach Qadesch. Anders verhält sich die Sache, wenn der Weg zum Sinaj geradezu über Qadesch führte. Diese Ansicht liegt nun doch schon bei J^1 J^2 und E vor. Ebenso im Deboralied, das den Gottesberg doch irgendwo in der Gegend von Edom vermutet.[1] Dazu kommt, daß der Sinaj im Gegen-

1) Hiermit stimmt der Eingang des sogenannten Segen Mosis (Dtn 33 2ff.) überein. Es handelt sich in ihm m. E. nicht um das Kommen Jahwes vom Sinaj nach Meribat Qadesch, wie nach Wellhausen die meisten Neueren meinen, sondern nach Kanaan. Jahwe hat dies Land Israel erobert und bürgt ihm für dessen dauernden Besitz. Passend genug sind in den Psalm, der dies Thema abhandelt (v. 2—5 26—29), die Wünsche und Sprüche für die einzelnen Stämme, die ja durchweg als in Kanaan hausend vorausgesetzt sind, hineingearbeitet worden. Daß Jahwe vom Sinaj nach Meribat Qadesch und von da dann mit Israel weiter gezogen sei, wäre eine durchaus müßige

satz zur allgemeinen Annahme, nach den altt. Angaben, gerade nicht in Midian lag. Gewiß, Moses stand im Dienste des Midianiters Jethro, als ihm Jahwe auf dem Sinaj erschien. Jethro war Priester. Er wird also Priester Jahwes gewesen sein, wird dem Moses und durch ihn auch Israel (Ex 18) die Jahwereligion übermittelt haben, so nimmt man an. Diese Meinung entspricht aber nicht dem, was die Quellen aussagen. Die Erscheinung Jahwes und seine Selbstoffenbarung erfolgt nach Ex 3 auf dem Gottesberge. Jethro hat demnach seinen Schwiegersohn nicht mit ihm bekannt gemacht. Auf diesen Gottesberg stieß Moses durch Zufall, als er in der Gegend „jenseits der Wüste" mit seines Schwiegervaters Heerde herumzog (Ex 3 $_1{}^b$ E). Von hier begibt er sich direkt nach Ägypten, sobald er Aaron, den Jahwe ihm zum Gottesberge sendet, getroffen (E). Nach J[2] geht er zuvor zurück nach Jethro, um von ihm Urlaub zu nehmen. Ist es richtig, daß nach J[1] Jahwe dem Moses in Midian Befehl gibt zur Rettung Israels nach Ägypten zu kommen, so hindert nichts den nächtlichen Überfall durch Jahwe, dem er auf der Reise ausgesetzt ist, gleichfalls an den Sinaj, den Gottesberg zu versetzen. Jethro zieht (nach E) zu Moses und trifft ihn an dem Gottesberg, von wo ihn Moses darnach wieder in „sein Land", d. h. doch nach Midian entläßt (18 $_{27}$). Also gehört der Gottesberg des E nicht zu Midian. Das Gleiche setzt J[2] voraus. Jethro will nicht mit Israel vom Gottesberge weiter nach Kanaan ziehen, sondern 'אל ארצו ואל מולדתו'

Bemerkung. Es ist also nicht mit Wellhausen statt מרבבת קדש zu lesen: מריבת קדש d. h. nach Meribat Qadesch. Vielmehr werden Dillmann und Steuernagel mit der Schreibung במריבת קדש im Rechte sein. Vielleicht stand ursprünglich במריבת da. Die defektive Schreibung gegenüber der sonst stets beliebten Plenescriptio wäre ja nicht so wunderlich (vgl. Hiob 29 $_{16}$ רב; Hiob 31 $_{13}$ רבב). Das zweite מ hätte dann mit ר seinen Platz getauscht und wäre irrtümlich als מ gelesen. So entstand מרבבת, was dann als מרבבת verstanden und punktiert wurde. Wir haben es demnach mit parallelen Ortsbezeichnungen zu tun: der Sinaj, Seir, Parangebirge, Meribat Qadesch sind für den im Norden, fern von diesen Orten wohnenden Israeliten Bezeichnungen des gleichen Gebietes. Ihm muß also der Sinaj unweit von Qadesch gelegen haben. Auch der Eingang des Psalms Habakuks (Jahwe kommt von Theman, der Allmächtige vom Pharangebirge) denkt natürlich an den Sinaj als ältesten Sitz Jahwes gerade wie das Deboralied mit seinem „Seir, Edoms Gefild", wie ein Glossator daselbt auch richtig anmerkt. Dem Glossator in Ps 68 $_{18}$ (בא מסיני) fällt es auch nicht ein, von einer Übersiedlung Jahwes aus Qadesch nach Jerusalem zu sprechen, vielmehr der Sion trat an Stelle des alten Sinaj. Doch mögen diese zwei Stellen als jung, als zum Teil auf Jdc 5 fußend beiseite bleiben.

zurückkehren (Num 10_{33}). Also gehört der סיני nicht zu seinem ארץ, d. h. zu Midian. Und auch J[1] wird ähnliches gemeldet haben von חֹבָב. Nach ihm ist dieser allerdings mit den Wegen dort in der Wüste vertraut. Er soll Israel לעינים sein, ihm als Führer dienen; das besagt aber immer noch nicht, daß der Sinaj in Midian selbst liegen müsse. Vielmehr scheinen die Quellen darauf zu führen, daß der Sinaj, der „Gottesberg", zwischen Qadesch und Midian gelegen war, so daß Jethro die nach dem Sinaj ziehenden Israeliten auf dem Wege dorthin (J[2]) oder am Gottesberge selbst treffen zu können hoffte.[1, 2]

Demnach ist also der Sinaj unweit Qadesch der eigentliche und einzige Wohnsitz Jahwes. Hier hat er sich Mose, hier Israel offenbart.[3] Hier allein konnte er kultisch verehrt werden. Auch das schimmert noch heute durch die Quellen hindurch. Die Kanaansagen in der Genesis allerdings wissen vom Sinaj nichts. Ihnen ist Kanaan das Wohnland Jahwes. Nirgends eine Erinnerung daran, daß Jahwe Kanaan gegen den Sinaj eingetauscht habe. In Kanaan offenbart sich Jahwe den von Osten herzuziehenden Vorvätern. Hier bauen sie ihm Altäre, bringen ihm Opfer und Gaben dar. Anders die Sinajsagen. In ihnen ist Jahwe ursprünglich an seinen Berg gebunden gewesen. So kann

---

1) Nur bei J[2] heißt des Moses Schwiegervater Priester Midians. Daß er Priester Jahwes war und als solcher dem Moses wie Israel Kenntnis und Dienst Jahwes vermittelt habe, ist nach Obigem vollkommen ausgeschlossen. Auch die Opfermahlzeit Ex 18_{12} beweist das keineswegs. Handelt es sich in ihr um ein Jahwe gebrachtes Opfer, so bedeutet das nur eine Huldigung gegenüber dem Gott des Sinaj und des Moses an seinem eigentlichen Sitz. Aber der Ausdruck לפני אלהים bei J[2] führt vielleicht geradezu von einem Jahweopfer ab. Es ist mir auch aus diesen Gründen unwahrscheinlich, daß Jethro dem Moses als Ersatz für seine Führung die „Lade Jahwes" gebracht haben soll, wie GRESSMANN will (s. o. S. 305).

2) Auch nach J[1] und J[2] schließt sich die Sinajoffenbarung unmittelbar an den Zug von Qadesch in die Wüste an, so daß wir den Sinaj in der nächsten Nähe dieser Wüste suchen müssen.

3) Jahwe war ein Vulkangott, sagt man. Das zeigt die Schilderung z. B. Ex 19, das ergibt sich aus seiner Bindung an einen Berg, die doch deutlich die frühere Ansicht, er sei ursprünglich Gewittergott gewesen, als irrig erweist. Vulkane aber gab es in der Gegend von Qadesch nicht. Also liegt es nahe, an einen der Vulkane, der Harras, in Nordwestarabien, wo auch Midian lag, zu denken. Aber selbst wenn es sicher wäre, daß es in der Gegend von Qadesch niemals Vulkane gab: es konnte die Offenbarung eines Berggottes von dem späteren Israel leicht mit den ihm wohlbekannten wirksamen Farben vulkanischer Eruption ausgemalt werden.

man ihm nur dort Feste feiern und Opfer darbringen. Das Ursprüngliche hat hier noch die Quelle E erhalten. Nach ihr wohnt Jahwe auf dem Berge selbst. Hier hat er sich vordem (Ex 3) Mose offenbart. Hier soll das erlöste Israel Jahwe anbeten, ihm opfern. Und wenn es heißt: „Das soll Dir zum Zeichen dienen, daß ich Dich gesandt habe: nachdem Du das Volk aus Ägypten geführt hast, werdet Ihr Gott auf diesem Berge verehren," so ist diese meist mißverstandene Stelle von hier aus leicht zu erklären. Die Tatsache, daß Moses und das Volk nicht bloß Ägypten verlassen, sondern bis zum Gottesberg gelangen, soll ihm eben der Beweis sein, daß kein anderer Gott als der auf diesem Berge wohnende die Hilfe brachte.[1] Daß ein Theologe wie der Elohist mit seiner tieferen Vorstellung von dem Gott im Himmel auch in den Sinajsagen an der lokalen Gebundenheit Jahwes nicht streng festhalten konnte, liegt auf der Hand. So vermag doch auch nach ihm Moses in Ägypten mit Jahwe zu verkehren. Aber eigentlich ists doch wohl der „Engel Gottes", der an Stelle des auf dem Sinaj thronenden Jahwe Israel rettet und von Ägypten zum Horeb leitet (14 $_{19}$ᵃ). So soll nach E der מלאך האלהים, der Israel bisher führte, dem Volk auch weiter voranziehen, bis es Kanaan erobert hat (32 $_{34}$; darnach 33 $_{2}$ 23 $_{23}$ Rd.?). Die Frage, warum verließ Israel denn nun den Gottesberg, macht dem Verfasser große Schwierigkeiten. Die Antwort lautet zunächst, weil Jahwe es als abtrünnig (goldenes Kalb) von sich wies. Aber nun hat man doch die Gewißheit, Jahwe bei sich im heiligen Lande zu haben! So genügt eine einfache Führung durch den מלאך, wie sie von Ägypten bis zum Sinaj erfolgt war, keineswegs. Es muß eine Sinnesänderung Jahwes stattgefunden haben; er muß Israel etwas gegeben haben, was die Gewähr seiner eigenen Gegenwart bot. Davon redet Ex 33 $_{7-11}$. Das Volk zieht vom Horeb, nachdem es auf des Moses Geheiß seine Schmucksachen ablegte.[2] Moses

1) Dem entspricht nun auch der Verlauf der Sache. Dadurch, daß sie zu dem „Gottesberge" gelangt sind, wird ihnen klar, daß der Gott dieses Berges sie erlöste (Ex 19 $_{3}$ff.). Hier bringen sie das Ex 3 $_{12}$ erwähnte Opfer (Ex 24 $_{3}$ff.). Ein Opfer für Jahwe, sei es in Ägypten, auf dem Zuge oder auch in Qadesch (vor Ex 19) ist nach E vollkommen ausgeschlossen.

2) Zwischen den Worten: „Die Israeliten entledigten sich ihres Schmuckes" und „vom Horebberge" Ex 33 $_{6}$ klafft eine Lücke. Die letzten Worte berichten augenscheinlich das Verlassen des Berges, es ist also etwa ein ויסעו zu ergänzen. Dazwischen muß nun gestanden haben, was Moses mit dem Schmuck anfing. Eines ist aus dem Folgenden deutlich, daß von dem Spannen eines Zeltes geredet wurde. Er nahm das Zelt, heißt es v. $_{7}$. Es war also von

verfertigt die Lade, errichtet das Zelt über ihr. Hier thront Jahwe, in eine Wolkensäule verhüllt, um von seinem Thron dem Moses bis an die Zelttür zur Beratung und Besprechung entgegenzutreten.

Ebensowenig wie E haben nun auch die Quellen J[1] und J[2] die enge Verbindung Jahwes mit dem Sinaj gänzlich beseitigen können. Hat Jahwe nach J[1] Moses auch in Midian berufen, ist er auch selbst durch Ägypten gezogen um es zu verderben (12 23), hat er Israel begleitend Finsternis zwischen den verfolgenden Ägyptern und Israeliten gesetzt (14 20 Jos 24 7), ja hat Moses ihm bei Rephidim einen Altar errichtet: Der Zug nach Sinaj hat doch auch hier nur Sinn, wenn er als Zug zu Jahwe gefaßt wird. Jahwe fährt im Feuer vom Himmel herab. Der ganze Berg raucht. Moses aber und die von ihm bestimmten 70 Ältesten steigen auf den Berg, um Jahwe von fern zu schauen. Ursprünglich war der Sinaj der einzige Sitz Jahwes. Hier allein war er zu treffen. Hier nur konnte man ihm opfern. Das ließ sich nicht mit der späteren geläuterten Gottesidee der Israeliten vereinigen, nach der Jahwe überall für Israel handelt, bei Israel zugegen ist. So wird denn der Gottesberg der Sitz, auf dem Jahwe vornehmlich weilt und sich offenbart, auf den er von seiner himmlischen Wohnung herabfährt. Diese Anschauung bedeutet aber einen Kompromiß zwischen der alten von der völligen Bindung Jahwes an seinen Berg und der späteren von dem im Himmel gedachten, vollkommen bewegungsfreien Jahwe.

Bei J[2] liegt die Sache geradeso. Jahwe schickt Moses (vom Sinaj) nach Ägypten. Hier ist er nun aber selber zugegen und tätig im Verkehr mit Moses und in der Verhängung der Plagen über Ägypten. Von hier führt er, in die Feuer- und Wolkensäule gehüllt, sein Volk durch das rote Meer zum Berge Sinaj (13 21 f. 14 21 24). Sobald sie dort angekommen sind, fährt Jahwe vom Himmel auf den Berg, wo Moses 40 Tage und Nächte bei ihm weilt und die Gebote Jahwes auf steinerne Tafeln schreibt. —

---

seiner Fertigung vorher die Rede. Aber es stand noch mehr da. Die Lade erscheint sowohl bei E wie bei J[2]. Der Bericht von ihrer Herstellung in E u. J[2], der an dieser Stelle zu finden war, ist zugunsten von der Ausführung des PC Kap. 25 35 gestrichen worden. Für ihre Ausschmückung wird Moses auch den Schmuck des Volkes benutzt haben. — Übrigens dürfte man wohl aus PC schließen, daß Jahwe auch bei E (oder wenigstens in seinen Vorlagen) nicht über dem Zelt schwebte, sondern im Zelte auf der Lade thronte. Er wohnt doch im Zelt (vgl. 2 Sam 7 2 ff.).

Namentlich beim Verlassen des Sinaj zeigt sich wie in E (s. o.) so in J[1] und J[2] noch mit Deutlichkeit, daß für Israel der Gottesberg der einzige und alleinige Sitz und Kultort Jahwes war. Denn den Berg verlassen heißt Jahwe verlassen.

Nach J[1] muß das Volk wegen seiner Empörung gegen Jahwe, die in dem uns vorliegenden Texte nicht näher angegeben wird, vom Sinaj fortziehen. Auf das Dringen des Moses dient Chobab als Führer (Num 10 29–32 Jdc 1 16). Man sollte meinen, da bedarf das Volk der direkten Leitung Jahwes nicht. Aber gewiß doch seiner Anwesenheit. Und in der Tat erfreut sich Israel bei J[1] nach seinem Wegzug vom Sinaj doch der Gegenwart des Sinajgottes, den es befragt (vgl. Jdc 1 1). Er muß also mitgezogen sein. Es liegt nahe, auch hier an die Lade zu denken. So soll der Bericht, das reumütige Volk habe von sich aus jeglichen Schmuck abgetan (Ex 33 6), die Einleitung zu dem Bericht über die Herstellung der Lade gebildet haben. Aber tatsächlich erwähnt J[1] die Lade niemals. Jos 4 5 (nach Smend aus J[1]) sind die Worte „לפני ארון יהוה אלהיכם“ ein später der LXX noch nicht bekannter Einsatz, 4b und 7 aber sind mit Steuernagel als redaktioneller Zusatz anzusehen. Bei dem Umzug um Jericho aber wird die Lade in dem Bericht des J[1] gar nicht erwähnt, was auffällig genug wäre, wenn sie auch ihm Trägerin Jahwes war. Es könnte demnach wohl möglich sein, daß nach J[1] die Schmucksachen zur Herstellung eines אפוד verwendet wurden (vgl. Jdc 8 24ff.), und daß die Befragung Jahwes Jdc 1 1 an ein אפוד denken läßt (wie 1 Sam 14 18ff. LXX). Natürlich gehört zu dem אפוד auch ein Zelt, das aber nicht an sich, sondern nur als Obdach des אפוד von Bedeutung wäre.

Bei J[2] tritt der Gedanke, daß Jahwe Israel von vornherein aus Ägypten nach Kanaan führen wollte, besonders klar heraus (3 8 17 33 1 3[a]). Wenn er trotzdem am Zuge nach dem Sinaj festhält, so zeigt das ganz deutlich, daß eben der Sinaj der eigentliche Sitz Jahwes war und daß Israel dorthin ziehen mußte, um Jahwe mitzunehmen zu den neuen Wohnsitzen. Es bedarf nach J[2] keiner Entzweiung zwischen Jahwe und seinem Volk.

Auch er muß erzählt haben, daß Jahwe selbst jetzt mit Israel den Sinaj verließ. Davon reden nun die Verse 33 12ff. Moses darf Jahwe von Angesicht zu Angesicht schauen, ohne daß er stirbt, ist er doch ein Liebling Gottes, kann er sich doch durch Ausruf des Jahwenamens schützen (33 18–23, s. Gressmann a. a. O. z. d. St.). Dieser also von ihm geschaute Jahwe will nun selbst mit ihm und seinem Volke ziehen

(33 14). Er darf mit ihm gegenüber allen anderen von „Mund zu Mund verkehren" (vgl. auch J[1] Num 12 10). Jahwe ist gegenwärtig bei der Lade. Sie befindet sich im Zelte mitten im Lager (Num 14 44). Eine Entzweiung zwischen Jahwe und Volk, wie bei E, liegt nicht vor, darum auch kein Grund, sie weit vor den Lagerzelten zu lassen. Auch verschwindet die Feuer- und Wolkensäule: die Wolke, in der sich Jahwe auch dem Moses verhüllte, hat hier tatsächlich keinen Platz mehr. Wohl möglich, daß die Lade nach J[2] als von Jahwe selbst angefertigt gilt, wie man wohl gemeint hat.

Wie also bisher der Sinaj, so ist von nun an die Lade (oder das Zelt mit dem אפוד? J[1]) für Israel der Sitz Jahwes, der Kultort der wandernden israelitischen Nomaden, und zwar der einzige. Erst mit dem Eintritt in das Land Kanaan, mit der Zerstreuung der bisher vereinten Stämme über das Land hin, wurde das anders, mußte das anders werden, wenn man überhaupt an Jahwe festhalten wollte. Für das Israel der Eroberungszeit hieß doch Festhalten an der Kulteinheit Aufgabe der die Stämme zur Nation bindenden Jahwereligion. Jetzt tritt vielmehr Kanaan an Stelle des Sinaj, als Jahwes Wohnsitz, wie das ja besonders in der Patriarchengeschichte zu sehen ist. Es ist wohl zu verstehen, daß das alte Heiligtum der Lade noch längere Zeit Ansehen genoß, zu verstehen aber auch, daß es infolge der Anschauung, nicht die Lade, sondern das Land Kanaan sei Jahwes Sitz, allmählich an Bedeutung verlor. Jahwe, der in der Wüste hausende, dort herumziehende Gott siedelt sich in Kanaan dauernd an, legt damit den Charakter des Nomadengottes ab, womit ja denn auch die Lade zur Bedeutungslosigkeit herabsinkt, wozu gewiß ihre trotz des Einspruches eines Nathan und der hinter ihm stehenden nomadisch empfindenden Kreise von Altisrael durch Salomo bewirkte Einstellung und Fesselung im Allerheiligsten des Tempels besonders viel beitrug.

Mit voller Deutlichkeit ergibt sich, daß in den von unseren Autoren übernommenen Sagen und Erzählungen in Exodus Jahwe nicht als der Weltgott, der Schöpfer Himmels und der Erde und der Herr ihrer Kräfte angebetet wurde. Er galt vielmehr als Berggott des Sinaj. Hier an seinem Berg und hier allein nahm er Verehrung und Opfer entgegen. Für den Sinaj tritt die Lade ein; sie ist demnach nicht Thron des Himmelsgottes, sondern des Herrn vom Sinaj, der sich entschlossen hat, bei seinem Volk zu wohnen. Israel wird gewissermaßen an Stelle des Sinaj der Ort des Jahwekultus, der Ladenthron ersetzt den Bergthron. In Israel ist es fortan die Lade und nur sie, bei der man

Jahwe finden und anbeten kann. Das gilt für die Wüstenzeit. Aber allerdings nur für sie. Der PC hat demnach recht, wenn er für diese Periode vollkommene Kulteinheit voraussetzt. Er hat unrecht, wenn er, den Fortschritt bei dem kanaanäischen Israel verkennend, für das Jahwe überall in seinem Wohnland zu finden ist — hier löst das Land den Sinaj und die Lade ab — den mosaischen Zustand als den ewig gottgewollten nimmt und die Ordnungen und Einrichtungen, wie sie sich im ersten und zweiten Tempel von Jerusalem (vielleicht auch noch bei anderen Jahwetempeln?) ausgebildet hatten, für mosaisch, für ewig bindend ausgibt. — Aber noch etwas anderes kann man aus dem PC lernen, nämlich daß es nicht angeht, Zelt und Lade zu trennen, wie es neuerdings vielfach versucht wird. So ist nach LUTHER, dem MEYER zustimmt, das heilige Zelt das besondere Heiligtum der Südstämme, die Lade das der Nordstämme gewesen (MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 134f., 140, 164, 215). Ebenso findet VOLZ (Das Neujahrsfest Jahwes, 1912, S. 21), daß die „Erscheinungsform Jahwes auf der Erde das heilige Zelt Ex 33 7" sei. Die Gottheit schlägt an ihrem Erscheinungstage ihre Hütte unter den Menschen auf. Wie Jahwe, so mußten auch seine Kultgenossen an seinem Erscheinungstag in Zelten resp. in Hütten wohnen. Daher das Fest auch den Namen Hüttenfest habe. Und auch SELLIN meint, daß der Elohist wenigstens, im Gegensatz zu dem Jahwisten, alles Gewicht auf das heilige Zelt gelegt habe, in das „Jahwe zwecks seiner Offenbarung niederfuhr, ohne daß damit die Lade ausgeschlossen wäre, die vielmehr hier etwa wie später nach deuteronomischer Auffassung als Behälter heiliger Urkunden oder sonstiger Gegenstände gegolten hätte" (a. a. O. S. 171). BAENTSCH endlich hatte schon zu Ex 33 7ff. gemeint (Exod — Lev Num, 1903, S. 275), daß E² sich an der Lade stieß und „Jahwes Gegenwart zu dem Ohel in Beziehung setzte, wodurch dieser eine selbständige Bedeutung gewann".

Aber abgesehen davon, ob man nach SMENDS Darlegungen in seiner „Erzählung des Hexateuch" noch an E² festhält oder nicht: es handelt sich hier nicht darum, wie Spätere, die sich an der Ladeverehrung stießen, empfunden, wie sie den Anstoß in ihrer Darstellung haben beseitigen wollen, sondern um das, was in Altisrael wirklich vorlag und geglaubt wurde. Und da steht fest: Zelt (J² E), Ohel Moed (PC) und Lade gehören zusammen; das zeigt uns gerade PC deutlich genug. Er ersetzt das Zelt, das ihm natürlich als Wohnung des allmächtigen Gottes und Königs unpassend erschien, durch einen,

nach Muster des späteren Tempels, also des göttlichen Wohnhauses in Jerusalem, entworfenen tragbaren Palast, die Stiftshütte. Aber nicht der Palast ist die Hauptsache, sondern der König, der in ihm wohnt und thront. So ist denn auch das Erste, was Moses bereiten soll, vor allem anderen der göttliche Thron (Ex 25 10 ff.), der nun entsprechend dem Geschmack des Judentums, das ja ein Kompromißprodukt der alten Volksreligion und Prophetenreligion ist, aus der Gesetzeslade, zu der die deuteronomischen Kreise die alte Jahwelade gemacht hatten, und einem sie krönenden Sitz, dem alten Jahwethron in neuer Form, zusammengesetzt ist und stets als der Ort der göttlichen Offenbarung erscheint. Also nicht an der Stiftshütte, nicht am Zelt, sondern an der „Lade" haftet die Göttlichkeit. Das Zelt allein hat in J^2 und E ebensowenig zu besagen wie in PC allein die Stiftshütte.

Überall, wo Jahwe sich bei dem Zuge Israels vom Sinaj an offenbart, geschieht das bei der Lade, mag sie nun bei dem Lagern in einem Zelte untergestellt sein, oder beim Wandern frei und offen vorangetragen werden. Das Zelt allein als „Offenbarungsform Jahwes" existiert tatsächlich nur in der Phantasie der Forscher.[1] Von alle den Stellen, die z. B. Sellin anzieht (Ex 33 1 ff. 2 Sam 7 1 ff. Amos 5 26 Hos 12 10 9 5f. Dtn 33 12), ist keine einzige beweiskräftig, auch nicht 2 Sam 7 1 ff., die ihm doch wohl die deutlichste zu sein scheint und die drum noch kurz gewürdigt sei. Nathan und mit ihm viele Kreise in Israel waren nach Sellin der Meinung, daß Jahwe sich nur in einem Zelt offenbare, wie er auch bisher nur in einem Zelt gewohnt habe. Das Residieren in einem Zedernhaus passe nicht zu der Vorstellung von dem zeltenden Gott der Nomaden, an dem man doch festhalten wollte. Wenn man also der Lade in Silo ein festes Haus erbaut habe, so waren nicht alle Kreise damit einverstanden, „suchten ihn weiter in einem Zelt auf", hielten also „an der ausschließlichen Legitimität des Zeltheiligtums fest". So etwa Sellin. Gewiß ist es möglich, daß man an einem Wohnen der Gottheit im Zelt, wie es in der Nomadenzeit das Natürliche war, in religiösen Kreisen auch nach der Ansiedlung in Kanaan

1) Die Lade im Zelte brauchte natürlich nicht immer ausdrücklich erwähnt zu werden. Selbstverständliches setzt man voraus (gegen Sellin S. 171). Dagegen muß man doch nach dem Verbleib des „heiligen" Wüstenzeltes fragen. Was ward aus ihm, wo blieb es im Lande Kanaan? Auch wo man es durchaus erwarten mußte, findet man nichts von ihm gemeldet. Der Grund ist einfach (hier gilt das argumentum e silentio): es existierte eben überhaupt nicht.

festhielt. Wie man selber (vgl. die Rechabiten) das Nomadenleben weiterführte, im Bauernland Palästina hin- und herzeltete und in diesem Leben das Jahwe dem Nomadengott genehme Leben sah, so konnte man das auch von Jahwe selbst annehmen. Nur schade, daß es nirgend deutlich gesagt wird, auch 2 Sam 7 1ff. nicht. Worum handelt es sich denn da? David macht den Versuch, das alte Jahweheiligtum, die Lade für Jerusalem zu gewinnen. Nach der Eroberung Kanaans hatte es in einem festen Haus in Silo Unterkunft gefunden. Hier glaubte man Jahwe auf seinem alten Thron suchen und finden zu können (1 Sam 1—3). Silo wird zerstört. Die Lade — mit ihr, so meinen sie, auch der Gott der Israeliten — fällt in die Hände der Philister, die sie dann zunächst in einem Tempel unterbringen. Nach Israel zurückgekehrt, findet sie Unterkunft im Hause des Abinadab in Kirjat Jearim — Baale Jehuda (1 Sam 7 1 2 Sam 6 2). Von hier holt sie David und stellt sie zunächst im Hause des Obed Edom in Jerusalem auf, wo sie drei Monate bleibt (2 Sam 6 10ff.). Erst als er vernommen, daß der Besuch Jahwes dem Obed Edom nicht den Tod, vielmehr viel Glück gebracht hat, wagt David es, Jahwe mit der Lade in die „Davidstadt" hinaufzubringen. Hier läßt er ein Zelt aufschlagen, in dem die Lade, auch wohl ein Altar für die Opfer (2 Sam 7 17 1 Kön 2 28ff.), vorläufige Unterkunft findet — vorläufige, bis ihr eine andere würdige Stätte bereitet sei. Daß nur ein Zelt als Unterkunftsstätte Jahwes in Betracht komme, davon findet sich keine Spur. Weil er nach den bösen Erfahrungen mit der Jahwelade trotz des Glückes Obed Edoms doch noch Bedenken trug, das gefährliche Heiligtum in sein eigenes Haus zu holen, einen sonst für die Gottheit passenden Raum am Ende nicht hatte, läßt er sie zunächst unter „Teppichen"[1] hausen, von wo sie dann in ein eigens für sie zu errichtendes Haus gebracht werden soll. Und da hätte Nathan gesagt: nein, Jahwe hat nie ein Haus bewohnt, sondern ist stets im Zelt, in der Hütte umhergezogen!?

Man merke wohl: es handelt sich hier nicht etwa um den Jahwe, der sich bald hier bald dort in einem Zelt fern von der Lade hätte verehren lassen. Vielmehr dem mit der Lade nach Jerusalem geholten Jahwe soll ein Haus gebaut werden. Er hätte durch Nathan gesagt, daß er bisher nicht in einem Haus, vielmehr in einem Wanderzelt

1) Auch dieser mit Absicht gewählte, etwas geringschätzige Ausdruck (2 Sam 7 2) zeigt, daß dem David das אהל nimmermehr das „heilige" Zelt, die „Erscheinungsform" Jahwes war.

gewohnt habe und es auch dabei belassen werde? Und doch stand die Lade zu Silo in einem Tempelhaus, darnach die ganze Regierung des Saul hindurch im Hause des Abinadab, jetzt noch im Haus des Obed Edom. Gewiß kann das nicht der Sinn unserer Stelle sein! Es handelt sich vielmehr um den Gegensatz: ich habe mich bisher nicht an einen Ort gebunden, sondern bin mit Israel gezogen, habe bald hier bald dort gezeltet. Das will ich beibehalten. Der Bau eines Tempels, die Einstellung der Lade würde eine Bindung Jahwes an diesen einen Ort nach sich ziehen, wie ja denn tatsächlich die Lade seit ihrer Überführung in den salomonischen Tempel nicht mehr hervortritt. Es ist also der Gegensatz zwischen der israelitischen Anschauung, für die das Land Kanaan, und der jüdischen, für die Jerusalem der Wohnort Jahwes wäre, der sich uns hier zeigt. Die Folge, der Sieg des Tempels von Jerusalem über das Land Kanaan, hat erwiesen, wie berechtigt des Nathan und seiner Gesinnungsgenossen Befürchtung war. Dagegen können keine Worte der Propheten, die über den engjüdischen Gottesbegriff hinwegsahen, wirklich etwas erhärten, wie Sellin unter Berufung auf Jer 14 $_{7-9}$ und auf die Auswanderung Jahwes im Exil meint. Für die „Gläubigen" zur Zeit des Jeremia stand das Dogma von der Unzerstörbarkeit des Tempels in Jerusalem als der alleinigen irdischen Wohnstätte Jahwes ebenso fest wie für die nachexilische Gemeinde der Glaube, daß man nur im Tempel zu Jerusalem Jahwe recht verehren könne, weshalb alles daran gesetzt werden müsse, den Tempel möglichst schnell wieder herzustellen (Haggai, Sacharja). Es wird sich deshalb doch wohl empfehlen, die kranke Stelle 2 Sam 7 6^b: וָאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן mit Klostermann zu der Stelle auf Grund zum Teil des Textes beim Chronisten also zu ändern:

'וָאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ מֵאֹהֶל אֶל אֹהֶל וּמִמִּשְׁכָּן אֶל מִשְׁכָּן'

und dabei an die Wüstenzeit, an Gilgal (Jos 4), Silo (1 Sam 1—4), Kirjat-Jearim (1 Sam 7 2 Sam 6) zu denken und auch hier die Phantasie eines eigenen Jahwezeltes als der „Erscheinungsform" Jahwes fahren zu lassen.



Sennacherib and Judah.

By

Robert William Rogers.



There are few unsolved problems in the history of the contact between Assyria and Israel more intricate, yet more interesting, than those of the relations of Sennacherib to Hezekiah. They have been often discussed and there is still no general agreement either as to the problem as a whole or as to its details. There is, perhaps, some justification for a re-examination of the evidence both of the Old Testament and of the Assyrian inscriptions and for a re-appraisal of the value of the conjectures or of the discussions of modern scholars. Whether this may lead to a change of mind on the part of any of the disputants may well be doubted, but it has sometimes happened in the progress of science that the mere re-statement with even the slightest contribution of a new piece of evidence has served to turn the scale. In any case a discussion of the present situation of the controversy is not without a certain appropriateness when one writes in honor of the great master JULIUS WELLHAUSEN[1], who himself briefly discussed the biblical sources when less material from the Assyrian was available

It will be convenient first to take the Assyrian account of Sennacheribs campaign of 701 B. C. which is as follows[2]:

Colum II, line 34 — Colum III, line 41.

In my third campaign I marched against the land of the Hittites. The fear of the splendor of my dominion overwhelmed Luli (Elulaeus) king of Sidon, and he fled away into the sea and died. Sidon the great, Sidon the less, Bit-zitte, Sariptu (Zarephath) Makhalliba, Ushu, Akzib, and Akku (Acco) his strong cities, defended

(1) WELLHAUSEN, in BLEEK, Einleitung zum Alten Testament, Vierte Ausgabe, p. 256.

(2) Taylor Cylinder, so named after a former owner, though not a cylinder but a very beautiful prism, now in the British Museum. The text is published I. R. 37—42, and it has been repeatedly translated. See, for example, BEZOLD, Keilinschriftliche Bibliothek II, pp. 80ff., UNGNAD in GRESSMANN, Altorientalische Texte und Bilder I, pp. 119, 120. The translation here given follows closely that which I have already published, ROGERS, Cuneiform Parallels to the Old Testament pp. 340—344.

by walls, provisioned and provided with water, his garrison (?) cities the might of the arms of Ashur, my lord, overwhelmed them, and they bowed at my feet. I placed Tuba'lu (Ethobal) upon the royal throne over them and fixed upon him, yearly and unchanging taxes and tribute for my dominion. Minkhimmu (Menahem) of Shamshimuruna, Tuba'lu (Ethobal) of Sidon, Abdili'ti of Arvad (Arados), Urimilki of Gebal (Byblos), Mitinti of Ashdod, Budu-ilu of Bit-Ammanaa (Beth Ammon.), Kammusunadbi of Moab, Malikrammu of Edom, all kings of the Amurru-country, districts of great extent, brought rich presents before me, for the fourth time (?) and kissed my feet.

But Ṣidka, the king of Ashkelon, who had not submitted to my yoke, I carried away the gods of his fathers house, himself, his wife, his sons, his daughters, his brothers, his seed of his father's house, and I brought him to Assyria. Sharruludari, son of Rukibtu, their former king, I appointed over the people of Ashkelon, and the payment of taxes, presents to my dominion, I laid upon him that he might bear my yoke.

In the course of my campaign I besieged Beth-Dagon, Joppa, Benebarḳa, Azuru, cities of Sidḳa, which had not quickly submitted at my feet, I captured them and carried off their booty. The governors, princes and people of Ekron, who had cast into iron fetters Padi, their king (who had been faithful to the commands and compact of Assyria), and had given him over to Hezekiah of Judah, in a hostile manner, — their hearts feared. They summoned the kings of Egypt, the bowmen, chariots [and] horses of the king of Melukhkha, forces without number, and they came to their help. In the neighborhood of Altaqu (Eltekeh) their line of battle was drawn up against me, they consecrated their arms. With the help of Ashur, my lord, I fought with them and accomplished their defeat. The commander of the chariots, and the sons of the king of Egypt, with the commander of the chariots of the king of Melukhkha, my hands captured alive in the battle. I besieged and captured Altaqu (Eltekeh) [and] Jamna (Timnath) and carried away their booty.

I drew near to Amkaruna (Ekron); the governors and princes, who had committed sin I slew, and hung their bodies on poles around the city. The townsfolk who had committed wickedness and offence I counted as spoil; to the rest of them, who had not

committed sin and wickedness, in whom no guilt was found, I proclaimed pardon. Padi, their king, I brought out from Jerusalem, and set him on the throne of dominion over them, and the tribute of my dominion I laid upon him. And of Hezekiah, the Judaean, who had not submitted to my yoke, forty six strong cities, with walls, the smaller cities which were around them, without number, by the battering of rams, and the assault of engines, the attack of foot-soldiers, mines, breaches, and axes, I besieged and captured them. Two hundred thousand one hundred and fifty men, young, old, male and female, horses, mules, asses, camels, oxen and sheep without number I brought out from them and counted as booty. [Hezekiah] himself I shut up like a caged bird within Jerusalem, his royal city. I cast up entrenchments against him, and whosoever came forth from the gate of his city I punished[1] him. His cities which I had plundered, I separated from his land, and gave them to Mitinti, king of Ashdod, Padi, king of Amqaruna and Ṣillibel, king of Gaza, and diminished his land. Beside the former taxes, paid yearly, I added the tribute and presents of my dominion, and laid these upon him. As for Hezekiah, the fear of the majesty of my dominion overwhelmed him and the *Urbi*, and his regular troops, whom he had brought in to strengthen Jerusalem, his royal city, deserted. With thirty talents of gold and eight hundred talents of silver, precious stones, stibium, *uknu*-stones, couches of ivory, seats of ivory, elephant hide, ivory, ushu-and ukarinnu-wood, diverse objects, a heavy treasure, and his daughters, the women of his palace, male musicians, female musicians he despatched after me to Nineveh, my capital city. He sent his ambassador to give tribute and make submission.

The account here given is perfectly straightforward and quite worthy of credence in general, save for the exaggerations to which we are well accustomed in the inscriptions of the Assyrian kings. It is indeed not probable that there were forty six cities, with walls, in the Shephela, or that there was a population of 200,150, outside Jerusalem in this small district, nor do later events make it probable that the king's successes were of so overwhelming a nature. But when

(1) Assyrian *utirra*, meaning very doubtful. UNGNAD tr. punishes, perhaps "I turned back" would be better.

these quite ordinary embellishments are removed there appears no reason to doubt the substantial historical character of the account. The criticisms[1] of it have produced little of moment, while the general chronological order, and the general historical character deserve acceptance.[2] The campaign, as has frequently been observed[3], falls into four main divisions (a) Sennacherib, passing by Tyre which could not be taken without a naval force, quickly reduced to subjection the cities of Phoenicia from Sidon to Acco, and the Philistine city of Ashdod. While this movement was in progress deputations arrived from a number of small states which had joined in the rebellion, bringing gifts and promising fealty, among them Ammon, Moab and Edom. (b) King Sidqa of Ashkelon is overcome and carried off to Assyria a prisoner. (c) There was now an open road to Ekron unless there were some demonstration from without. This was however afforded by an army from Egypt and Ethiopia[4], probably under Shabaka[5], which advanced northward, intending to form a connection with the forces of Hezekiah. Sennacherib defeated this body at Eltekeh. And then took Ekron, to which Padi was restored at king, when he had been released by Hezekiah. This latter act must have occurred somewhat later, after Hezekiah's capitulation, though quite naturally mentioned here by the Assyrian historiographes. (d) Sennacherib now attacked Judah, and ravaged it. Lachish was besieged and taken, as the reliefs of Sennacherib

---

(1) See, for example, KÖHLER, Lehrbuch der bibl. Geschichte A.T. p. 438, KITTEL, Könige p. 290.

(2) See a good survey of the arguments for *Glaubwürdigkeit* in NAGEL, Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem. Inaugural-Dissertation pp. 34 ff.

(3) So, for example, KITTEL, Geschichte des Volkes Israel II² pp. 559 ff., Die Berichte über Sanheribs Zug nach Palästina.

(4) The words here translated Egypt and Ethiopia are Muṣri and Meluḫḫi. The attempt of WINCKLER (Altorientalische Forschungen I, pp. 24 ff., 105, 337 and also Muṣri Meluḫḫa, Ma'in, Mittheilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1898, pp. 1 ff.) to identify these with portions of Arabia seems to me to have failed. See for an elaborate discussion of the matter, OLMSTEAD, Western Asia in the Days of Sargon pp. 57 ff., and compare BUDGE, History of Egypt VI, pp. XV ff.; BREASTED, History of Egypt p. 551; EDUARD MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme pp. 455—471. LEHMANN-HAUPT, Israel, seine Entwickelung im Rahmen der Weltgeschichte p. 103.

(5) Shabaka was the founder of the twenty fifth or Ethiopian dynasty, and is positively known to have been upon the throne at this time (see, e. g. BREASTED, Ancient Records of Egypt, IV, p. 151, and *ib.*, History of Egypt, p. 550.

show very vividly.[1] Jerusalem was blockaded, and Hezekiah capitulated, but Sennacherib makes no claim to having taken the city as he does in the other cases above mentioned. Sennacherib departed for Assyria, and the tribute was sent after him, not carried away by him, and this makes the impression that his departure was hasty. We do not indeed know the reason for it, but it seems quite probable that it was the threatening situation in Babylonia.

If now we had no other sources with which to deal this whole account would seem perfectly intelligible and on the whole quite simple and the historical problem would give us no concern. The difficulties begin with the Hebrew sources to which we must now turn. It is they that complicate the problem, and make a solution both difficult and doubtful.

The chief passage is 2 Kings 18_{13} — 19_{37}. It appears again, however, in Isaiah 36 — 39, with these two chief differences: that in Isaiah the passage 2 Kings 18_{14-16} are omitted, while on the other hand, there is added in Isaiah 38_{9-20} a so-called Psalm of Hezekiah. The textual disturbances and differences are the same in so many places that there can be little doubt that the two do not come from a common source, but rather that the text of Kings is the original and the Isaiah text excerpted from it in an abridged form. This conclusion finds support in the presence of some of the characteristic diction of the book of kings, such as "for my servant David's sake" (Is. 37_{35}; compare 1 Kings $11_{13\ 32}$ 2 Kings 8_{19}), "walked before thee in truth" (Is. 38_{3}; compare 1 Kings 2_{4} 3_{6}) and others. Kuenen has conclusively shown, however, that the Isaiah text is decidedly the better preserved.[2]

The Chronological note in 2 Kings 18_{13} which appears also in Isaiah 36_{1} ("Now in the fourteenth year of king Hezekiah did Sennacherib king of Assyria come up against all the fortified cities of Judah and took them") is quite clearly the work of a redactor and rests, not upon documentary evidence nor even upon tradition, but upon chronological calculation. It has most probably supplanted וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם or בָּעֵת הַהִיא (cf. 38_{1} 39_{1} so Marti *op. cit.* p. 249). It is at any rate

(1) Layard, Monuments of Nineveh II, plate 23. Bezold, KB II, p. 114. Rogers, Cuneiform Parallels pp. 345, and plate No. 38.

(2) Kuenen, Historisch-Critisch Onderzoek § 45. The most thorough discussion of the situation from the view point of the Isaiah passage is in Marti, Das Buch Jesaja, pp. 248 — 268.

quite irreconcilable with 2 Kings 18_{9} ("And it came to pass in the fourth year of king Hezekiah, which was the seventh year of Hoshea son of Elah, king of Israel, that Shalmaneser king of Assyria came up against Samaria, and besieged it") and may safely be disregarded. The date of Sennacherib's Judaean campaign is certainly 701, whatever the redactor of Kings may have calculated.

The passage in Kings is quite clearly not a unity, but consists of two quite distinct sources, the first extending to 19_{8}, and the second beginning with verse 9.[1] The redactor who put together these two pieces so as to make a continuous narrative evidently thought that everything in it applied to one campaign of Sennacherib — the campaign of 701 — and so the passage is still interpreted by many modern scholars.[2] There are however great difficulties in this interpretation and these have been increased rather than diminished in recent years. Some of these are, indeed, not new but occurred to the early students of ancient Oriental history. It seems not to be generally known that GEORGE RAWLINSON[3] saw the necessity of assuming two western campaigns of Sennacherib, for he wrote: „Such is the account which Sennacherib gives of an expedition briefly touched on in a few verses (2 Kings 18_{13-16}) an expedition which is not to be confounded with that second invasion of these countries by the same monarch, which terminated in the destruction of his host, and his ignominious flight to his capital. This latter expedition is not described in his annals, as it may perhaps belong to a period beyond the time to which they

---

(1) See STADE, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1886, pp. 172 ff.

(2) The latest of these who so interpret is KITTEL, Geschichte des Volkes Israel II, pp. 559 ff. KITTELS argument is acute, but seems to me not sufficently to give weight to the difficulties raised by (a) the Assyrian account and (b) the Egyptian synchronisms.

(3) This appears first in the first edition of his Herodotus (1858), pp. 477, 478 in Essay VII. Some of these essays are signed H. C. R. (i. e. Sir HENRY C. RAWLINSON) but this is not so in Essay VII. The preface indicates that GEORGE RAWLINSON conferred with his brother on such points, but makes it quite clear that he was not to be held responsible for anything unless his name was appended. It is therefore not proper to ascribe the view to Sir HENRY RAWLINSON as PRÁŠEK has done (Sanheribs Feldzüge gegen Juda. M der VAG 1903, 4, p. 2), as I formerly did myself (Cuneiform Parallels) p. 337.

extend."[1] This suggestion of GEORGE RAWLINSON apparently found no general acceptance when it was first propounded and for a long time scholars generally[2] held that the conditions of the biblical account could best be explained by the hypothesis of one rather than by two campaigns. The credit of reviving the view of two campaigns belongs to WINCKLER[3] who, quite independently of RAWLINSON, whose judgment he had not known, declared that 2 Kings 19 9–37 „nur von einem neuen Zuge Sanheribs verstanden werden darf, welcher in der Zeit nach der Zeit nach der Zerstörung Babylons (689) stattgefunden haben würde, von dem wir aber keine Nachrichten Sanheribs selbst haben".

He had however few supporters, though BUDGE who rendered a good service in arguing against the Musri hypothesis, declared quite positively: "The writer of the Book of Kings (2 Kings 17 4f.) seems to have confused the events connected with the second siege of Jerusalem, i. e., the coming of the army of Tirhakah to fight against Sennacherib, with those that belong of the first; the king of Egypt at the time of the first was Shabataka, at the time of the second siege he was Tirhaka."[4]

Since WINCKLER and BUDGE wrote there has been some fresh light shed upon the problem, and there are now therefore additional reasons for taking it up again.

There is no need for criticizing in detail the passages in Kings; this has been often done in the commentaries already cited. It will suffice to remark that in two points, the passage in Kings makes quite impossible difficulties, if only one campaign be assumed. These are (a) the mention of Tirhaka as the leader of the Egyptian army, the rumor of which caused Sennacherib to withdraw from Jerusalem and (b) the dating of Sennacherib's assassination (19 35–37) as following closely on his return from Palestine. His death actually occurred in 681 twenty years after the campaign of 701 B. C. Concerning the former it may

(1) This is repeated in the same form in RAWLINSON, Herodotus third edition I, p. 484 (1875)

(2) Among these were GEORGE SMITH (Assyria &c. pp. 116ff.), FRIEDRICH DELITZSCH (in MÜRDTER'S Geschichte Bab. und Ass. p. 251) and JULIUS WELLHAUSEN (in BLEEK, Einleitung in das Alte Testament, 4., p. 256 (1878), who still remains of this opinion, see Israel. und Jüdische Geschichte, 7. Aufl. 1914, pp. 120, 121.

(3) Untersuchungen zur Altorientalischen Geschichte pp. 107 ff., Alttestamentliche Untersuchungen pp. 28 ff.

(4) BUDGE, History of Egypt VI, p. 149.

be said that Tirhaka could not have come to the throne earlier than 689[1] and was not in position to control the Egyptian forces until that time. Efforts have been made to overcome this difficulty by the hypothesis that while Shabaka was king, his nephew, Tirhaka was in command of his army, and in this capacity led the troops which were sent northward to the help of Hezekiah.[2] BREASTED adopts this, and cites in support of the contention his own text publication[3], but there is nothing there to support it save the reference to 2 Kings 19$_{9}$. The badly broken Tanis stela which BREASTED then translates begins with Tirhaka's reign, and says absolutely nothing concerning his leadership in any previous campaign, only declaring that as a youth (ḥwn) of twenty years [he was accompanying his majesty] when he came to the Northland [i. e. with Shabaka to the Delta]. This seems very shadowy support for 2 Kings 19$_{9}$.

There is a third difficulty in 2 Kings 18$_{14-16}$. This was long ago recognized by STADE as valuable, and it quite probably rests upon the ancient annals of the kingdom, but none the less is it quite clearly misplaced here, for vs.$_{17}$ follows upon vs.$_{13}$, while vss.$_{14-16}$ interrupt the story and make only confusion at this point.

All these difficulties vanish if we postulate two western campaigns of Sennacherib instead of one. Upon this hypothesis the biblical accounts may so be combined. (a) The first campaign, 701 B. C. ends with 2 Kings 19$_{8}$ ("So Rabshakeh returned, and found the king of Assyria warring against Libnah; for he had heard that he was departed from Lachish"). (b) After this would come the change of mind on Hezekiah's part and he sends a message to the king supposing him still to be at Lachish, and offering to capitulate, and asking terms which are then given him (2 Kings 18$_{14-16}$). Then Sennacherib suddenly withdraws, and the tribute is sent after him, as the Assyrian account avers.

With 2 Kings 19$_{9}$ begins the account of the second campaign against Jerusalem; begins indeed, abruptly, for the introduction which it must have had originally has been left out by the redactor. According to this second account which deals, *ex hypothesi*, with a second and later campaign into the west, he sent a letter from some unknown

(1) See, for example, BREASTED (History of Egypt p. 554) who makes the date of accession about 688 B. C.".

(2) BREASTED, History of Egypt, p. 552.

(3) BREASTED, Ancient Records of Egypt IV, § 892.

point demanding the surrender of Jerusalem before he should attack Tirhaka, who was advancing against him. On the advice of Isaiah, Hezekiah refused, and shortly thereafter pestilence fell on the Assyrian army and Sennacherib was forced to withdraw to Assyria, where a few years later he was assassinated.

In support of these there is now available the very interesting little Sennacherib text[1] which is, as follows:

"Telḫunu, the queen of Arabia, in the midst of the desert, from her I took away a thousand camels. The fear of my dominion cast her down, and Ḫazailu also. They left their tents and fled to Adummatu, whose location is in the desert, a thirsty place where there is neither provision nor places to drink."

Here is proof sufficient that Sennacherib was again in the west, at some time between 688 and 682, and was therefore in the place from which it would be both easy and natural to threaten Hezekiah.

To this may also be added the very fascinating story of Herodotus (II, 141) who tells how when Sennacherib threatened Egypt, "there came in the night a multitude of field mice, which devoured all the quivers and bowstrings of the enemy and ate the thongs by which they managed their shields. Next morning they commenced their flight, and great multitudes fell, as they had no arms with which to defend themselves. There stands to this day in the temple of Vulcan a stone statue of Sethos, with a mouse in his hand[2], and an inscription to this effect: "Look on me and learn to reverence the gods."

This legendary account would seem to have rested on an historial foundation, which told of a pestilence which affected the Assyrian army. As the mouse was a symbol of pestilence, it is easy to see how the tradition took this form. It is especially significant that

(1) The discovery of this fragment was first announced by Scheil (Orientalische Literatur-Zeitung, 1904, Feb. cols. 69, 70) who gave a hasty transcription of it and said that it came from Mosul. It has since passed into the possession of the Berlin Museum and is published by Ungnad, Vorderasiatische Schriftdenkmäler der kgl. Museen zu Berlin I, pp. 73 ff. and translated by him in Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder I, p. 121.

(2) Apollo Smintheus is known to the Greeks and is represented with a mouse is his hand. His cult in this form is especially known in the Troad. Strabo XIII, 605, and see for coins with such a representation, Corpus Ins. Graecarum II, 3577, 3582; IV, 7029; Rev. Arch., XI, 448; Overbeck K. M. Apollon. Münztafel, V, 25—28, 30—33.

Herodotus calls Sennacherib, "king of the Arabians and the Assyrians", by which, indeed, his legend is brought into relation with the Sennacherib Arabian campaign fragment just cited.

It seems to me difficult to resist the conclusion that Herodotus here is operating with the same pestilence that is figured in Kings, as a visitation of the "angel of the Lord", and that this disaster befell the great king not in 701 but during the reign of Tirhaka somewhere between 688 and 682, and that this comports best with a reasonable criticism of the sources both in Kings and in the Sennacherib Taylor Cylinder.

Jahwe, der Gott Israels.

Eine stil- und religionsgeschichtliche Studie.

Von

Carl Steuernagel.



Der in manchen Teilen des AT ziemlich häufig anzutreffenden Gottesbezeichnung יהוה אלהי ישראל (im folgenden abgekürzt = י"א"י) ist bisher, wenn ich recht sehe, noch kaum besondere Beachtung geschenkt worden. Meist nimmt man an, daß in den älteren historischen Büchern das אלהי ישראל von einem deuteronomistischen Bearbeiter neben יהוה gesetzt sei entsprechend der in der Anrede an Israel im Dtn so beliebten Formel יהוה אלהיך; so z. B. Dillmann zu Jos 7 13, dem auch ich mich in meinem Kommentar zu Josua angeschlossen habe. Dazu stimmt aber die tatsächliche Verwendung von י"א"י nicht recht; denn diese Formel findet sich oft genug in der Anrede an Israel (z. B. gleich Jos 7 13), sie wird also in Wirklichkeit wie eine fest geprägte Formel gebraucht, die nicht erst in diesem Zusammenhang entstanden sein kann. In Jos 8 30 erscheint י"א"י in Verbindung mit dem Altar, den Josua auf dem Ebal errichtete, und in Gen 33 20 erscheint die ganz ähnliche Gottesbezeichnung אל אלהי ישראל in Verbindung mit dem Altar (oder der Massebe?), die Jakob bei Sichem errichtete. Das legt den Schluß nahe, daß י"א"י zunächst der lokale Kultname Jahwes in Sichem war; so z. B. Gunkel im Kommentar zu Gen 33 20. Daß der Name י"א"י mit der Kultstätte von Sichem verbunden wird, haben auch von Gall, Altisraelitische Kultstätten S. 117, und Westphal, Jahwes Wohnstätten S. 101, bemerkt. Sie bezweifeln aber, daß der Name jemals wirklich gebraucht wurde. Nach von Gall ist Gen 33 20b am wahrscheinlichsten eine Glosse; wenn nicht, dann sei אל א"י eine jahwistische Umbiegung eines anderen Namens, der den Späteren anstößig war, nach Westphal eine rein künstliche, nur auf dem Papier vollzogene. Auf das Vorkommen von י"א"י in Jos 8 30 gehen beide überhaupt nicht ein; vermutlich halten sie hier א"י für einen deuteronomistischen Zusatz. Dem gegenüber habe ich bereits 1901 in meinem Buche über die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan (vgl. besonders S. 90) die Ansicht vertreten, daß der Name י"א"י wenigstens teilweise den älteren Quellen angehört und ein wirklich zunächst in Sichem gebrauchter lokaler Kultname war, habe auch seine Anwendung damals bereits etwas weiter verfolgt, soweit es im Rahmen meiner Aufgabe lag. Ich

möchte nun versuchen, den Ursprung des Namens und seine Verwendung im AT in umfassenderer Weise aufzuklären.

Ich beginne mit der Statistik des Vorkommens von י״א, indem ich dabei auch auf die etwas abweichenden Formen אלהי ישראל (ohne יהוה) und יהוה [אלהי] צבאות אלהי ישראל Rücksicht nehme (Abkürzung א״י resp. יצא״ oder יאצא״). Die Abweichungen der LXX sind dabei vermerkt, jedoch nur für die Stellen, in denen die Formeln im MT vorkommen. Der Frage, ob und wieweit LXX die Formeln an Stellen bietet, an denen sie im MT nicht stehen, bin ich nicht nachgegangen, da hier ihre Originalität stets zweifelhaft ist, aus ihrem Vorkommen also keine Schlüsse gezogen werden können. Die Formel י״א oder eine Modifikation derselben findet sich:

Gen 33_{20} (אל א״י, LXX nur א״י).

Ex 5_{1} 24_{10} (א״י) 32_{27} 34_{23}.

Num 16_{9} (א״י).

Jos $7_{13.19.20}$ 8_{30} $9_{18.19}$ $10_{40.42}$ $13_{14.33}$ (fehlt LXX) 14_{14} 22_{16} (א״י) $_{24}$ $24_{2.23}$.

Jdc 4_{6} $5_{3.5}$ 6_{8} $11_{21.23}$ 21_{3}.

1 Sam 1_{17} (א״י) 2_{30} 5_{7} (א״י) 5_{8} (א״י) 5_{10} (א״י) 5_{11} (א״י) 6_{3} (א״י, LXX *θεοῦ κυρίου Ἰσρ.*) 6_{5} (א״י, LXX *τῷ κυρίῳ*) 10_{18} 14_{41} 17_{45} (יהוה צבאות אלהי מערכות ישראל, LXX B *κυρίου θεοῦ σαβαώθ παρατάξεως Ἰσρ.*) 20_{12} $23_{10.11}$ $25_{32.34}$.

2 Sam 7_{27} (יצא״) 12_{7} 23_{3} (א״י).

1 Reg $1_{30.48}$ $8_{15.17.20.23.25.26}$ (א״י, LXX י״א) $11_{9.31}$ $14_{7.13}$ 15_{30} $16_{13.26}$ (fehlt LXX B) 16_{33} (LXX B abweichend) 17_{1} (LXX יאצא״) 17_{14} (LXX B nur יהוה) 22_{54}.

2 Reg 9_{6} 10_{31} 14_{25} 18_{5} $19_{15.20}$ (LXX יאצא״) 21_{12} $22_{15.18}$.

Jes 17_{6} 21_{10} (יצא״) 21_{17} 24_{15} (LXX v. 16) 29_{23} (א״י) 37_{16} (יצא״) 37_{21} 41_{17} (א״י parallel יהוה) 45_{3} (א״י getrennt von יהוה) 45_{15} (א״י) 48_{1} (א״י parallel יהוה, LXX י״א) 48_{2} (א״י) 52_{12} (א״י parallel יהוה).

Jer 7_{3} (יצא״) 7_{21} (יצא״, LXX *κύριος*) 9_{14} (יצא״) 11_{3} 13_{12} (fehlt LXX) 16_{9} (יצא״, LXX י״א) 19_{3} (יצא״, LXX י״א) 19_{15} (יצא״, LXX *κύριος*) 21_{4} (LXX *κύριος*) 23_{2} (LXX *κύριος*) 24_{5} $25_{15.27}$ (יצא״, LXX nur י״צ) 27_{4} (יצא״, LXX י״א) 27_{21} (יצא״, fehlt LXX) 28_{2} (יצא״, LXX *κύριος*) 28_{14} (יצא״, LXX *κύριος*) 29_{4} (יצא״, LXX י״א) 29_{8} (יצא״, LXX *κύριος*) 29_{21} (יצא״, LXX *κύριος*) 29_{25} (יצא״, fehlt LXX) 30_{2} 31_{23} (יצא״, LXX *κύριος*) 32_{14} (יצא״, LXX nur י״צ) 32_{15} (יצא״, LXX *κύριος*) 32_{36} 33_{4}

(LXX κύριος) 34 2 (LXX κύριος) 34 13 (LXX κύριος) 35 13 (יצא״י, LXX κύριος) 35 17 (יאצא״י, LXX κύριος) 35 18 (יצא״י, LXX κύριος) 35 19 (יצא״י, fehlt LXX) 37 7 (LXX κύριος) 38 17 (יאצא״י, LXX κύριος) 39 16 (יצא״י, LXX יא״י) 42 9 (LXX κύριος) 42 15 (יצא״י, LXX κύριος) 42 18 (יצא״י, LXX κύριος) 43 10 (יצא״י, LXX κύριος) 44 2 (יצא״י, LXX יא״י) 44 7 (יאצא״י, LXX nur י׳צ׳) 44 11 (יצא״י, LXX κύριος) 44 25 (יצא״י, LXX יא״י) 45 2 (LXX κύριος) 46 25 (יצא״י, fehlt LXX) 48 1 (יצא״י, LXX κύριος) 50 18 (יצא״י, LXX κύριος) 51 33 (יצא״י, LXX κύριος).

Hes 8 4 (א״י, LXX יא״י) 9 3 (א״י) 10 19 (א״י) 10 20 (א״י) 11 22 (א״י) 43 2 (א״י) 44 2.

Seph 2 9 (יצא״י).

Mal 2 16.

Ps 41 14 59 6 (י׳ אלהים צ׳ א״י) 68 9 (אלהים א״י, LXX יא״י) 68 30 (אל ישראל) 69 7 (א״י) 72 18 (י׳ אלהים א״י, LXX יא״י) 106 48.

Ruth 2 12.

Esra 1 3 (fehlt LXX B, A: יא״י) 3 2 (א״י) 4 1 3 (LXX κυρίῳ θεῷ ἡμῶν) 5 1 (א״י) 6 14 (א״י) 6 21 22 (LXX יא״י) 7 6 15 (א״י, LXX κυρίῳ Ισρ.) 8 35 (א״י) 9 4 (א״י) 9 15.

1 Chr 4 10 (א״י) 5 26 (א״י) 15 12 (LXX יא״י) 15 14 (א״י) 16 4 36 17 24 (יצא״י) 22 6 23 25 24 19 28 4 29 10.

2 Chr 2 11 6 4 7 10 14 16 17 11 16 13 5 15 4 13 20 19 29 7 (א״י) 29 10 30 1 5 32 17 33 16 18 (LXX יא״י) 34 23 26 36 13.

Es gilt nun, diese toten Zahlenreihen zum Reden zu bringen, um ihnen die Geschichte der Verwendung des Namens יא״י abzulauschen. Wir beginnen mit der prophetischen Literatur, sehen dabei aber von Jes 36—39 ab, weil diese Kapitel aus einem historischen Werk übernommen sind.

In der prophetischen Literatur findet sich der Name יא״י meist in Rahmensätzen zu Gottessprüchen. Dabei beobachten wir eine auffallende Verschiedenheit des Buches Jeremia von den übrigen prophetischen Büchern. In ihm sind Rahmensätze mit dem Namen יא״י überaus häufig; in den gesamten übrigen Prophetenbüchern finden sich nur fünf Belege. Im Buche Jeremia lautet der Rahmensatz, soweit er den Namen יא״י oder eine erweiterte Form desselben (יצא״י oder יאצא״י) enthält, konsequent כה אמר יא״י; in den anderen Prophetenbüchern findet sich diese Formel ohne א״י zwar häufig, mit א״י aber nicht ein einziges Mal. Man könnte daraus schließen, es sei eine individuelle

Eigentümlichkeit Jeremias, die allgemein-prophetische Formel כה אמר יהוה durch א״י zu ergänzen. Aber das wäre nur dann recht verständlich, wenn Jeremia auch sonst den Namen א״י mit einer gewissen Vorliebe gebrauchte; jedoch, auffallenderweise findet sich in dem ganzen Buche nicht ein einziges א״י außerhalb der Formel כה אמר א״י. Dazu kommt die Beobachtung, daß die LXX das א״י in dieser Formel oft nicht bietet (vgl. die Übersicht auf S. 332 f.). Es ist daher wohl richtiger anzunehmen, daß Jeremia selbst das א״י wie sonst, so auch in den Rahmensätzen nie anwandte, daß aber die Bearbeiter seines Buches die Formel כה אמר יהוה in immer wachsendem Maße durch א״י ergänzten. Dies geschah teilweise in der Zeit vor dem Auseinandergehen der Textformen, welche dem MT und der LXX zugrunde liegen, teilweise aber erst in der Zeit nach der Trennung der Textformen. Daraus, daß im Buche Jeremia die Ergänzung von כה אמר יהוה durch א״י so sehr oft erfolgte, in den anderen Prophetenbüchern nie, wird man schließen müssen, daß die Textbearbeitung des Buches Jeremia in einem anderen Kreise erfolgte als die der übrigen Prophetenbücher. Es wird uns später (S. 336 f.) auch möglich werden, diesen Kreis genauer zu bestimmen.

In den übrigen Prophetenbüchern findet sich א״י in Rahmensätzen nur an folgenden Stellen: Jes 17_6 und Seph 2_9 נאם א״י resp. נאם א״י צ׳, Jes 21_{10} „was ich gehört habe von א״י, habe ich euch verkündet“, Jes 21_{17} כי פי א״י דבר, Mal 2_{16} אמר א״י. Von diesen Stellen sind die vier zuletzt angeführten sicher nachexilischen Ursprungs; wahrscheinlich ist die Formel aber auch in Jes 17_6 einem nachexilischen Bearbeiter zuzuschreiben, da Jesaja den Namen א״י sonst nie verwendet.

Außerhalb der Rahmensätze von Gottessprüchen findet sich א״י in der vorexilischen prophetischen Literatur überhaupt nicht. Die ersten Belege finden sich bei Hesekiel, aber hier charakteristischerweise in der Regel nur in der Verbindung כבוד א״י (ohne יהוה, 8_4 9_3 10_{19} 11_{22} 43_2), außerdem nur zweimal (10_5 א״י und 44_2 א״י) in Stellen, wo כבוד nach dem Zusammenhang hinzuzudenken, wenn nicht sogar ausdrücklich zu ergänzen ist. Da im ganzen übrigen AT die Verbindung כבוד א״י nie vorkommt, bei Hesekiel aber den 10 Fällen von כבוד יהוה 7 Fälle von כבוד א״י gegenüberstehen, kann man die Verwendung des Namens א״י in dieser Verbindung in der Tat als eine charakteristische Eigentümlichkeit Hesekiels bezeichnen. Man möchte annehmen, er selbst habe die Formel כבוד א״י geprägt, wenn dagegen nicht die Tatsache spräche, daß er den Namen א״י sonst nie gebraucht. Wie sollte

er von sich aus darauf gekommen sein, den Namen, den er sonst nie anwendet, gerade in diesem Fall dem herrschenden Sprachgebrauch entgegen mit einer gewissen Vorliebe zu gebrauchen? Es ist daher zu vermuten, daß die Verbindung כבוד א״י schon vor Hesekiel geprägt war, uns aber nur zufällig nicht erhalten ist. Da Hesekiel von der כבוד א״י nur in Zusammenhängen redet, die vom Auszug Jahwes aus dem Tempel vor seiner Zerstörung oder vom Wiedereinzug in den erneuerten Tempel handeln, scheint כבוד א״י bei ihm eine Bezeichnung speziell für die Herrlichkeitserscheinung Jahwes zu sein, die im Allerheiligsten des Tempels wohnt; und da er aus Priesterkreisen stammte, mag die Annahme berechtigt erscheinen, daß gerade diese Kreise in der letzten Zeit vor dem Exil die Formel כבוד א״י gebrauchten. Daß gerade der im Tempel zu Jerusalem wohnende Jahwe oder, anders ausgedrückt, der שם יהוה (Dtn 12_{5} usw.) in gewissen Kreisen א״י genannt wurde, wird sich uns später bestätigen.

Wir treffen den Namen א״י dann wieder bei Deuterojesaja, und zwar hier charakteristischerweise in der Regel im parallelismus membrorum getrennt in יהוה und א״י (vgl. die Übersicht S. 332). Da er auch da angewandt wird, wo Israel angeredet ist, wo wir also אלהיך oder אלהיכם erwarten sollten, erscheint er als eine fest geprägte Formel, ohne daß uns die Stellen weiteren Aufschluß über den Grund der Anwendung des Namens gerade in diesen Fällen gäben.

In der nachexilischen prophetischen Literatur findet sich א״י, abgesehen von den schon erwähnten Rahmensätzen, nur zweimal, Jes 29_{23} („sie werden א״י fürchten") und Jes 24_{15} („im Orient preiset יהוה, auf den Inseln des Meeres den Namen des א״י!").

In den poetischen Büchern treffen wir א״י nur in den doxologischen Schlußformeln der Psalmenbücher (41_{14} 72_{18} 106_{48}), sowie an vier Stellen des elohistischen Davidpsalters (59_{6} 68_{9} 69_{7} vgl. 68_{30}). Daß der Name א״י hier in der Regel in modifizierter Form erscheint (vgl. die Übersicht S. 333), hängt gewiß mit der elohistischen Bearbeitung zusammen. Daß א״י in der Poesie auf eine einzige Liedersammlung beschränkt ist, ist auffallend genug. Denn nach 1 Chr 16_{4} und 2 Chr 20_{19} gilt das הזכיר, הודות und הלל der Tempelsänger dem א״י, so daß wir gerade in den Tempelliedern den Namen א״י besonders häufig erwarten möchten, und diese Erwartung wird noch verstärkt durch Jes 24_{15}, wo gerade in der Aufforderung, Jahwe Loblieder zu singen, א״י gebraucht wird, sowie durch die Tatsache, daß der Prophet, der sich am meisten dem Psalmenstil nähert, Deuterojesaja, den Namen א״י öfters verwendet.

Wir werden das absolute Fehlen von א״י in den meisten Psalmensammlungen und sein wiederholtes Vorkommen in einer einzigen dahin deuten dürfen, daß nur ein bestimmter Dichterkreis den Namen א״י anwandte.

In der gesamten Weisheitsliteratur fehlt der Name vollständig.

Wir wenden uns schließlich den Geschichtsbüchern zu, in denen der Name sehr häufig und in den mannigfachsten Verbindungen vorkommt. Hier lassen sich zunächst einige Stellengruppen ausscheiden, die augenscheinlich zu den bisher behandelten in enger Beziehung stehen.

In 19 von den noch zu behandelnden 124 Stellen findet sich der Name א״י in der Formel כה אמר א״י, die wir bisher als eine charakteristische Stileigentümlichkeit der Bearbeiter des Buches Jeremia kennen gelernt haben. Es sind das die Stellen Ex 5$_{1}$ 32$_{27}$ Jos 7$_{13}$ 24$_{2}$ Jdc 6$_{8}$ 1 Sam 2$_{30}$ 10$_{18}$ 2 Sam 12$_{7}$ 1 Reg 11$_{31}$ 14$_{7}$ 17$_{14}$ 2 Reg 9$_{6}$ 19$_{20}$ 21$_{12}$ 22$_{15\ 18}$ Jes 37$_{21}$ 2 Chr 34$_{23\ 26}$. Von diesen haben die drei letzten keine selbständige Bedeutung, weil sie wörtlich aus 2 Reg (resp. aus dessen Quelle) herübergenommen sind (Jes 37$_{21}$ = 2 Reg 19$_{20}$ 2 Chr 34$_{23\ 26}$ = 2 Reg 22$_{15\ 18}$). Fast die Hälfte der übrigen Stellen gehören Abschnitten an, die erst nachträglich in das deuteronomische Geschichtswerk eingearbeitet sind (Jdc 6$_{8}$ 1 Reg 11$_{31}$ 14$_{7}$ 17$_{14}$ 2 Reg 9$_{6}$ 19$_{20}$ 21$_{12}$); einige stehen in Abschnitten, die zwar schon in dem von Rd[1] hergestellten Geschichtswerk enthalten waren, aber nachweislich in späterer Zeit noch einmal überarbeitet sind (Jos 7$_{13}$ [vgl. meinen Kommentar zur Stelle] 1 Sam 2$_{30}$ 2 Reg 22$_{15\ 18}$). So bleiben nur fünf Stellen übrig, in denen die Formel כה אמר א״י in vordeuteronomischen Texten vorzukommen scheint (Ex 5$_{1}$ 32$_{27}$ Jos 24$_{2}$ 1 Sam 10$_{18}$ 2 Sam 12$_{7}$); doch ist auch in diesen Fällen die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß erst spätere Abschreiber oder Bearbeiter die Formel כה אמר יהוה durch Anfügung von א״ ergänzt haben, indem sie dabei der Analogie zahlreicher anderer Stellen folgten. Wir kommen also zu folgendem Ergebnis: wenn wir von einigen zweifelhaften Fällen absehen, so findet sich die Formel כה אמר א״י nur in Texten, die erst in der späteren deuteronomischen Zeit aufgenommen sind oder ihre jetzige Form erhalten haben. Da wir früher ermittelt haben, daß diese Formel keineswegs allgemein gebräuchlich war, sondern ein spezifisches Charakteristikum der Bearbeiter des Buches Jeremia bildete, werden wir berechtigt sein, aus der Gemeinsamkeit dieser Stileigentümlichkeit den Schluß zu ziehen, daß die Kreise, denen wir das Buch Jeremia und die prophetischen

Abschnitte im deuteronomischen Geschichtswerk resp. deren jetzige Formulierung verdanken, in enger Verbindung miteinander standen, wenn nicht gar identisch waren, zumal da sie auch sachlich durch das Interesse an der Prophetengeschichte verbunden sind (das geschichtliche Element spielt auch im Buche Jeremia eine Rolle wie in keinem Prophetenbuch sonst). Dies Ergebnis kann aber sofort noch etwas schärfer begrenzt werden. Propheten spielen auch in der Geschichtserzählung der Chronik eine große Rolle, und in zahlreichen Fällen werden hier auch Aussprüche von ihnen mitgeteilt. Auffallenderweise findet sich die Formel כה אמר א״י hier, abgesehen von den Fällen, wo ein Satz wörtlich aus 2 Reg übernommen ist, nicht ein einziges Mal. Die Annahme, der Chronist habe das א״י seiner Quellen auf einfaches יהוה reduziert, ist dadurch verwehrt, daß er das א״י in den aus 2 Reg übernommenen Sätzen beibehalten hat, und daß er in zahlreichen anderen Verbindungen den Namen א״י gar nicht selten bietet. Da die vom Chronisten benutzten prophetischen Quellen jene Stileigentümlichkeit der vorher besprochenen, an der Geschichte der Propheten interessierten Kreise nicht aufweisen, haben wir sie aus einem andern Kreis herzuleiten. Wir haben daher auseinanderzuhalten 1. die, welche wesentlich nur an den Reden der Propheten interessiert waren, 2. die, welche an der Geschichte der Propheten interessiert waren, diese aber noch nicht im Stil des Midrasch behandeln, und 3. die Verfasser der prophetischen Midraschim.

Wie in der eigentlich prophetischen Literatur, so wird auch in den Geschichtsbüchern der Name א״י in andern Rahmensätzen von Gottessprüchen nur ganz vereinzelt gebraucht. Jdc 4 6 sagt Debora: „hat nicht א״י geboten?“, und 2 Sam 23 3 sagt David in seinen „letzten Worten“: „es sprach א״י“. In der ersteren Stelle kann man natürlich das א״י als spätere Auffüllung nach Analogie der Formel כה אמר א״י ansehen; richtiger aber wird es sein, das א״י hier für ursprünglich zu halten, weil der Name א״י auch im Deboraliede zweimal vorkommt (Jdc 5 3 5). Wir werden später (S. 346 u. 347) darauf zurückkommen. 2 Sam 23 3 aber ist ein poetischer Text, ein Davidlied, und so liegt die Frage nahe, ob hier nicht Beziehungen zum elohistischen Davidpsalter vorliegen, in dem wir ja auch mehrfach ein א״י beobachtet haben (vgl. S. 335). Man kann dafür noch weiter geltend machen, daß auch „die letzten Worte Davids“ eine eigentümliche Stellung zu dem Namen יהוה zeigen. Zwar findet er sich einmal (v.), wie gelegentlich auch im elohistischen Davidpsalter; dagegen steht in v. 1 אלהי יעקב, in v. 3

אלהים, in v. 5 אל, und in v. 3 fehlt das יהוה vor א״י. Sollten „die letzten Worte“ Davids einst im elohistischen Psalter gestanden haben und von dort in den Anhang von 2 Sam übernommen sein?

Endlich erscheint der Name א״י einige Male in den geschichtlichen Büchern, wo auf Prophetenreden hingewiesen wird, ohne daß die Worte angeführt würden. So wird 2 Reg 14 25 die Rückeroberung des Ostjordanlandes durch Jerobeam mit einem Orakel des א״י durch Jona ben Amittaj in Verbindung gebracht. Die Notiz über den Erfolg Jerobeams hat höchstwahrscheinlich Rd [1] aus dem israelitischen Königsbuch geschöpft. Es ist möglich, daß dort auch das Orakel des Jona mitgeteilt war, eingeleitet durch eine Formel wie כה אמר א״י; wahrscheinlicher aber dünkt es mich, daß der Hinweis auf das Prophetenwort erst nachträglich von der Hand eines Bearbeiters beigefügt ist, da sich bei Rd [1] ein solches Interesse an den Propheten nicht beobachten läßt. Dann wäre die Stelle in die oben behandelte Gruppe der für die Prophetengeschichte interessierten späteren Nachträge einzuordnen. Die zweite Stelle, 2 Chr 33 18, erwähnt die anonymen Propheten der Zeit Manasses, die im Namen des א״י redeten. Hier dürfte der Name א״י daraus zu erklären sein, daß der Verfasser auf 2 Reg 21 12 Bezug nimmt, wo die Worte eben dieser Propheten mit der Formel כה אמר א״י eingeleitet sind. Endlich sagt Esr 5 1, Haggai und Sacharja hätten im Namen des א״י gesprochen. Hier wird jedoch die Wahl des Namens א״י anders zu erklären sein, wie wir sogleich sehen werden.

Wir trafen den Namen א״י ferner bei Hesekiel in der Verbindung כבוד א״י und gelangten zu der Vermutung, daß er eine in der letzten Zeit vor dem Exil in Priesterkreisen üblich gewesene Bezeichnung des im Tempel zu Jerusalem wohnenden Gottes war. Wir finden das durch eine ziemlich bedeutende Anzahl von Stellen der Geschichtsbücher bestätigt, denn wir treffen den Namen א״י in dem Grundstock des Tempelweihgebetes Salomos, der von einem relativ frühen, also Hesekiel etwa gleichzeitigen Deuteronomisten verfaßt ist, in ziemlicher Häufung an (1 Reg 8 [illegible] = 2 Chr 6 [illegible] 17), ebenso in dem Bericht über den Wiederaufbau des Tempels nach dem Exil (Esr 1 [illegible] 3 [illegible] 4 [illegible] 5 1 6 [illegible]), und endlich vereinzelt auch an einer Stelle der Chronik, wo vom Tempelbau die Rede ist (1 Chr 22 6). Dazu kommen die Stellen Esr 7 [illegible] und 1 Chr 23 [illegible], wo Jerusalem als Wohnung des א״י bezeichnet ist, sowie 1 Chr 15 [illegible], wo die heilige Lade ארון א״י heißt. War danach א״י ein beliebter Name für Jahwe, sofern er im Tempel zu Jerusalem anwesend war, so werden wir es nicht

verwunderlich finden, wenn der gleiche Name gerade auch in Verbindung mit kultischen Handlungen genannt wird, die im Tempel zu Jerusalem vollzogen werden: Esr 8_{35} 2 Chr 11_{16} 29_{7} 30_{15} 33_{16}. Freilich steht gerade in solchen Stellen, wo von Opferhandlungen die Rede ist, meist das einfache יהוה, und so scheint auf den ersten Blick der Name יא״י an den angegebenen Stellen rein willkürlich gewählt zu sein und Zufallscharakter zu tragen, aber gar nichts Charakteristisches zu enthalten. Aber gerade diese Stellen scheinen mir den Schlüssel für die doch höchst auffällige Tatsache zu liefern, daß gerade von der Zeit kurz vor dem Exil an der Name יא״י eine so überaus vermehrte Anwendung erfahren hat. Beachten wir den Zusammenhang von 2 Chr 11_{16}! Es wird dort berichtet, daß die Leviten, die bisher im nördlichen Teil des Landes wohnten, nach Jerusalem kamen, weil Jerobeam und seine Söhne sie verstoßen hatten מכהן ליהוה. Damit ist vorausgesetzt, daß Jerobeam den Jahwekult bestehen ließ, nur daß er ihn durch Nichtleviten ausüben ließ. Und in diesem Zusammenhang heißt es nun, den Leviten hätten sich viele aus den Stämmen Israels angeschlossen, die ihren Sinn darauf richteten, den יא״י zu suchen, und sie seien nach Jerusalem gekommen, um Jahwe, dem Gott ihrer Väter, zu opfern. Hier wird klar, daß der in Jerusalem verehrte יא״י im Gegensatz steht zu dem auf den Höhen im Nordreich verehrten יהוה. Der Jerusalemer יהוה heißt יא״י im Sinne des genuin israelitischen Jahwe und im Unterschied von dem auf den Höhen verehrten ethnisierten Jahwe. Man braucht die andern Stellen, die wir eben anführten, nur im Zusammenhang zu lesen, um sofort zu sehen, daß hier überall der Gegensatz zum bisherigen Höhenkult zum Ausdruck gebracht werden soll. Natürlich ist damit nicht behauptet, daß dieser Gegensatz nur durch die Formel יא״י zum Ausdruck gebracht werden konnte — dafür standen auch andere Ausdrucksweisen zur Verfügung, z. B. „Jahwe, der Gott der Väter" —, und ebensowenig, daß der Name יא״י nur da gebraucht werden konnte, wo der Gegensatz gegen den Höhenkult zum Ausdruck kommen sollte; ich glaube auch nicht, daß der Name יא״י zu diesem Zweck erstmalig geprägt worden ist — wir werden vielmehr sehen, daß er einen andern Ursprung hatte —; aber das scheint mir sicher, daß unter dem Einfluß der deuteronomischen Reform die früher schon geprägte Formel für den Tempelgott Jerusalems eine besondere Bedeutung erhielt, weil sie ein bequemes Mittel war, den Gegensatz gegen den Jahwe der Höhen zum Ausdruck zu bringen.

Ist diese Annahme richtig, dann muß der Name א״י natürlich viel häufiger im antithetischen Sinn nachweisbar sein als an den wenigen bisher angeführten Stellen. Das ist aber tatsächlich auch der Fall, vgl. 1 Reg 11 9 14 13 15 30 16 13 26 33 22 54 2 Reg 10 31 18 5 Esr 9 4 1 Chr 5 26 2 Chr 15 4 13 29 10 36 13. Man muß allerdings bei diesen Stellen im Auge behalten, daß in den Augen der Verfasser der Höhenkult Jahwes leicht zu reinem Götzendienst wird, und daß daher in den Gegensatz gegen den א״י in vergröbernder Auffassung leicht statt des ethnisierten Jahwe heidnische Götter, insbesondere die der Kanaaniter, treten. In diesem Zusammenhang verdient auch die Stelle Ex 34 23 Beachtung. Der Satz ist von Redaktorenhand in Ex 23 17 wiederholt, hier aber steht nur das einfache יהוה, ein Beweis, daß auch in Ex 34 23 einst nur יהוה stand, und zwar noch zu der Zeit, als das Bundesbuch bereits in den Zusammenhang eingearbeitet war und aus Ex 34 ergänzt wurde, d. h. wahrscheinlich in exilischer Zeit. Erst noch später ist in Ex 34 23 neben das יהוה ein א״י gesetzt. Es bedarf nun keiner langen Erörterung mehr darüber, zu welchem Zweck das geschah: es sollte damit gesagt werden, daß das Erscheinen vor Jahwe in Jerusalem stattfinden müsse, nicht an einer beliebigen andern Kultstätte.

Von den mehr oder weniger sicher der nachexilischen Zeit zuzuweisenden Stellen mit dem Namen א״י sind nun nur noch relativ wenige übrig. Reichlich die Hälfte derselben verwendet den Namen in bestimmten Zusammenhängen, in denen seine Wahl leicht daraus zu erklären ist, daß er als feierlich klingender Kultname empfunden wurde. So steht א״י in Doxologien und Sätzen, die von der Lobpreisung Jahwes handeln (1 Chr 16 4 36 17 24 29 10 2 Chr 2 11 20 19, vgl. die schon früher behandelten Stellen 1 Reg 8 15 17 = 2 Chr 6 4 7 und Jes 24 15 Ps 41 14 72 18 106 48 sowie die gegensätzliche Verwendung von א״י in 2 Chr 32 17, wo von der Lästerung Jahwes durch Sanherib die Rede ist), ferner bei der Anrufung Jahwes im Gebet (Jdc 21 3 2 Sam 7 27 2 Reg 19 15 = Jes 37 16 Esr 9 15 1 Chr 4 10, vgl. die schon früher behandelten Stellen 1 Reg 8 25 26 = 2 Chr 6 16 17), und endlich beim Schwur (1 Sam 20 12 1 Reg 17 1). In diesen Zusammenhang dürfen wir vielleicht auch die zur Einführung von Gottessprüchen benutzte Formel כה אמר א״י stellen. Als vereinzelte Stellen, in denen die Wahl des Namens א״י nur als eine rein willkürliche erscheint, verbleiben Num 16 9 Jos 10 40 42 13 14 33 Ruth 2 12 Esr 7 6 1 Chr 24 19 28 4 2 Chr 13 5 (über Jos 22 16 24 vgl. unten S. 346f.).

Nachdem wir sämtliche nachexilischen Belege durchgemustert haben, überblicken wir das Ergebnis noch einmal, um es nach einer andern

Richtung hin noch näher zu bestimmen. Der Name א"י fand sich in den Zusätzen der deuteronomistischen Bearbeiter der vorexilischen Literatur, bei Hesekiel, im Buche Esra und in der Chronik zur Bezeichnung des im Tempel zu Jerusalem wohnenden Jahwe, besonders dann, wenn sein Gegensatz gegen den ethnisierten Jahwe der Höhen hervorgehoben werden sollte, doch auch ohne diesen Gegensatz als feierlich klingender Kultname Jahwes, und dann bisweilen ohne jede deutlich hervortretende Beziehung zum Tempel. Die letztere ist völlig verblaßt und א"י ist lediglich als ein voller und daher feierlicher klingender Name gebraucht in den Rahmensätzen prophetischer Gottessprüche, besonders in der Formel כה אמר א"י, die jedoch keineswegs allgemein üblich war, sondern sich als eine Stileigentümlichkeit der Verfasser resp. Bearbeiter prophetischer Geschichtserzählungen und der Bearbeiter des Buches Jeremia herausstellte. Sonst fand sich א"י nur selten, nämlich bei Deuterojesaja, im elohistischen Davidpsalter (inkl. 2 Sam $23_{1\,ff.}$) und ganz vereinzelt einmal in Num 16_{9}, Ruth 2_{12} und in Jes 29_{23}.

Diesem positiven Ergebnis haben wir nun das negative gegenüberzustellen, daß א"י in ganzen, umfangreichen Gebieten der nachexilischen Literatur gänzlich oder doch nahezu gänzlich fehlt. Er findet sich nie in der Weisheitsliteratur, fast nie in der gesetzlichen Literatur (einzige Ausnahme Ex 34_{23}), in der Poesie (Ausnahme: der elohistische Davidpsalter und 2 Sam 23_{3}) und, abgesehen von Rahmensätzen, in der eigentlich prophetischen Literatur (Ausnahmen: Hesekiel, der א"י jedoch nur in einem bestimmten Zusammenhang gebraucht, Deuterojesaja und die vereinzelten Stellen Jes 24_{15} und 29_{23}). In der historischen Literatur ist bemerkenswert sein Fehlen im Buche Nehemia und im Priesterkodex (einzige Ausnahme Num 16_{9}). Fraglich muß auch bleiben, ob alle Schichten der deuteronomistischen Zusätze den Namen א"י anwenden oder, wie es mir als richtiger erscheint, nur bestimmte derselben. Um das mit hinlänglicher Sicherheit zu beurteilen, müßten wir die einzelnen Zusätze sicher gruppieren können. Ich weise daher hier nur darauf hin, daß der Name א"י in allen Schichten des Deuteronomiums fehlt, daß er in mehreren stark deuteronomistisch gefärbten Abschnitten von Josua nicht steht (z. B. Jos 1), daß er in den Rahmensätzen von Jdc und in den meisten von Reg nicht vorkommt, und daß seine Anwendung im Tempelweihgebet Salomos auf einen einzigen Abschnitt beschränkt ist.

Hält man das positive und das negative Ergebnis nebeneinander, so sieht man, daß die Anwendung resp. Nichtanwendung von א"י nicht daraus erklärt werden kann, daß der Name in einer bestimmten

Zeit gebräuchlich war, in einer andern nicht; denn die beiden Reihen von Literaturwerken verteilen sich gleichmäßig über den ganzen Zeitraum. Wir sehen uns also zu der Annahme gedrängt, daß der Gebrauch des Namens ein Charakteristikum nicht der Zeit, sondern gewisser Schriftstellerkreise war, und die Vermutung liegt nahe, daß zwischen den Kreisen, die ihn anwandten, engere Beziehungen bestanden. Das müßte sich natürlich auch an anderen Punkten zeigen, und es wäre nicht uninteressant und im Interesse der Erreichung einer wirklichen Literaturgeschichte nicht unwichtig, dies genauer nachzuprüfen. Da, wo gleichzeitig der Name א״י in einer bestimmten Verbindung, wie in der Formel כה אמר א״י, in verschiedenen Schriften auftritt, scheint mir eine besonders enge Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit der Verfasser evident zu sein, worauf auch bereits oben hingewiesen wurde. Hier läßt sich innerhalb des größeren Kreises sogar noch ein engerer Kreis feststellen. Gewiß würde von einer auf solche Weise gewonnenen Sonderung und Verknüpfung literarischer Kreise auch die Religionsgeschichte manchen Gewinn ziehen. Doch es muß mir hier genügen, auf diese Aufgabe hinzuweisen. Daß ich nicht meine, daß von der Formel א״י aller Aufschluß kommen werde, daß ich vielmehr überzeugt bin, daß die genauere Untersuchung anderer Instanzen ebenso wichtig, ja vielleicht noch ergebnisreicher sein würde, brauche ich wohl kaum zu bemerken.

Wir haben nunmehr die Belege für א״י in der vorexilischen Literatur zu verfolgen. Unser Ziel ist dabei das, den Ursprung dieses Namens aufzuklären; denn daß er nicht erfunden ist, um den Gegensatz des Jahwe von Jerusalem zu dem der Höhenkulte zum Ausdruck zu bringen, liegt auf der Hand. Einem solchen Zweck zuliebe würde man wohl eher eine Formel wie יהוה אלהי ירושלם geprägt haben. Daß man in diesem Sinn den Namen א״י benutzte, erklärt sich nur, wenn er bereits früher als ein spezifischer Name des Jahwe von Jerusalem bekannt war. Das schließt natürlich nicht aus, daß er in ältester Zeit unabhängig von Jerusalem gebräuchlich war; denn es kann sehr wohl sein, daß ein Name Jahwes, der einst allgemeiner gebraucht wurde, im Laufe der Jahrhunderte überall außer in Jerusalem außer Gebrauch kam, so daß er ein spezifisch Jerusalemer Name wurde.

Die vorexilische Literatur ist uns nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt überliefert; mehr oder weniger hat sie überall eine nachexilische Retusche erfahren. Das müssen wir auch bezüglich der Gottesbezeichnung א״י beachten; denn in einer Zeit, wo die Historiker eine gewisse

Vorliebe für diesen Namen hatten, lag es sehr nahe, daß sie bei der Überarbeitung der älteren Literatur ein einfaches יהוה zu יא״י ergänzten.

Daß das geschehen sei, werden wir am ehesten da anzunehmen haben, wo jetzt der Name יא״י in einer Verbindung auftritt, die wir als eine in der nachexilischen Zeit besonders beliebte kennen gelernt haben. Freilich ist es nicht ausgeschlossen, daß da doch eine alte Ausdrucksweise vorliegt, die den Späteren als Muster diente. Aber es wäre methodisch nicht zu rechtfertigen, wenn wir auf solche Fälle irgendwelches Gewicht bei der Untersuchung der vorexilischen Verwendung von יא״י legen wollten. So scheiden als zweifelhaft aus die Stellen, in denen die Formel כה אמר יא״י vorkommt (Ex 5 1 32 27 Jos 24 2 1 Sam 10 18 2 Sam 12 7; vgl. auch Jdc 4 6). Wäre hier das יא״י als alter Ausdruck gesichert, so könnte man aus Ex 5 1 schließen, der Name sei geprägt, um einem Heiden gegenüber den nationalen Charakter Jahwes zu kennzeichnen (vgl. die in gleichem Zusammenhang bei J vorkommende Formel יהוה אלהי העברים Ex 3 18 5 3 usw.). Ferner scheiden die Stellen aus, in denen יא״י in der doxologischen Formel ברוך יא״י vorkommt (1 Sam 25 32 1 Reg 1 48), oder in Schwurformeln (1 Sam 25 34 1 Reg 1 30), oder bei der Anrufung im Gebet (1 Sam 14 41 23 10 11). Unsicher erscheint mir auch Jos 14 14[b], der nach v. 8 und 9 von einem Späteren hinzugefügt sein dürfte. Schließlich wage ich auch auf 1 Sam 17 45 kein Gewicht zu legen, weil hier nicht das formelhafte א״י, sondern אלהי מערכות ישראל steht. So bleiben nur wenige Stellen übrig, nämlich Gen 33 20 Ex 24 10 Jos 7 19 20 8 30 22 16 24 24 23 Jdc 5 3 5 11 21 23 1 Sam 1 17 5 7 8 10 11 6 3 5. Von diesen nehmen die sechs zuletzt genannten eine Sonderstellung ein, sofern hier א״י im Munde der Philister auftritt. Sicherlich hat der Verfasser diesen Ausdruck nur darum gewählt, weil er die Heiden nicht den Namen יהוה gebrauchen lassen wollte, wiewohl im jetzigen Text das יהוה doch zweimal in ihrem Munde vorkommt (6 2 8); diese Inkonsequenz ist vermutlich auf die Rechnung späterer Abschreiber zu setzen: in 6 8 fehlt יהוה noch in der LXX. Die übrigen Stellen gehören sämtlich nordisraelitischen Quellen an (über Jos 22 16 24 vgl. unten S. 346f.)

Unter diesen Stellen ist nun eine, die uns über den Ursprung des Namens יא״י Auskunft gibt, Gen 33 20: Jakob nannte den Altar (oder die Massebe?), den er bei Sichem errichtete, אל א״י. Natürlich gilt der Name nicht dem Altar (oder der Massebe) als solchem, sondern der Gottheit, die nach alter Anschauung in ihm wohnt. Er ist gebildet, wie

eine ganze Reihe alter lokaler Kultnamen, aus der allgemeinen Gottesbezeichnung אל und einer speziellen Beifügung, die den אל dieser Stätte von dem anderer Stätten unterscheidet. Daß der Name אל א״י als lokaler Kultname in Sichem wirklich gebräuchlich war, das zu bezweifeln haben wir nicht den mindesten Anlaß. Nur daß die Kultstätte wirklich schon in weit vormosaischer Zeit von einem Vorfahren des Volkes begründet worden sei, werden wir nicht annehmen dürfen, da die Jakobgeschichte eine Sage ist. Für uns rückt der Ursprung des Heiligtums und des an ihm gebräuchlichen Kultnamens in spätere Zeit hinab, bleibt aber gleichwohl ein historisches Faktum.

Wir besitzen noch eine zweite Stelle, die von der Begründung des Heiligtums in Sichem Kunde gibt, Jos 8 30. Danach ist die Kultstätte von Josua begründet worden, und zwar auf dem Berge Ebal. Daß damit das gleiche Heiligtum gemeint ist wie Gen 33 20, ergibt sich daraus, daß auch dieses dem יא״י geweiht ist. Zwar ist der Abschnitt Jos 8 30 ff. stark deuteronomisch gefärbt, und so könnte es zweifelhaft erscheinen, ob wir hier eine alte Tradition haben, auf die wir irgendwelche Folgerungen gründen dürfen. Bedenkt man aber, daß ein Deuteronomist ganz gewiß keine Erzählung erfunden hat, die einer von ihm verpönten Kultstätte geradezu zur Sanktionierung dienen konnte, so dürfte kein Zweifel daran möglich sein, daß hier wirklich eine alte Tradition vorliegt. Beachtung verdient nun zunächst, daß der Name, der Gen 33 20 אל א״י lautet, hier in der Form יא״י erscheint. Die alte allgemeine Gottesbezeichnung אל ist also durch den Gottesnamen יהוה ersetzt. Diese Beobachtung gibt uns m. E. den Schlüssel zur Lösung einiger anderer Probleme. In den Formeln יהוה צבאות, יהוה שלום und vielleicht auch יהוה נסי liegt eine Schwierigkeit syntaktischer Art vor; nimmt man an, daß auch hier an Stelle von יהוה ursprünglich אל gesagt und יהוה erst eingesetzt wurde, als die Beifügung wie ein Beiname empfunden wurde, so ist die Schwierigkeit gehoben.

Es erhebt sich nun die Frage, was Josua zum Ausdruck bringen wollte, wenn er dem in Sichem verehrten Gott den Beinamen א״י gab. Ein solcher muß doch irgendwie ein unterscheidendes Merkmal sein. So viel ist von vornherein klar, daß er den hier in Sichem verehrten Gott nach seiner Zugehörigkeit zu einer Volksgemeinschaft charakterisiert. Es fragt sich aber, welches ist diese Volksgemeinschaft? Daß der Name ישר־אל hier eine Bezeichnung des Gesamtvolkes sein sollte, ist unwahrscheinlich, da der Name אל א״י zweifellos aus sehr früher Zeit stammt, das Gesamtvolk damals aber schwerlich schon den Namen

ישראל führte. Es ist längst als wahrscheinlich erkannt, daß ישראל ursprünglich nur einen einzelnen Stamm bezeichnete, den Kern der Rahelstämme, die im Gebiet von Sichem ansässig waren. אל א״י bezeichnet also die in Sichem verehrte Gottheit als Gottheit eben dieses Stammes Israel. Aber als unterscheidender Beiname schließt א״י einen Gegensatz in sich, und so erhebt sich die Frage, welches ist der Gegensatz? etwa der El anderer, später auch als israelitisch geltender, damals aber noch nicht so bezeichneter Stämme, wie etwa Juda? oder der El heidnischer Völker? Hier dürfte die dritte in Sichem spielende Erzählung, Jos 24, die Entscheidung geben. Hier steht deutlich der יא״י im Gegensatz gegen die אלהי הנכר (v. 23), d. h. nach v. 15 sowohl gegen die Götter der Väter als gegen die der Amoriter = Kanaaniter, deren Kult eben damals abgeschafft wurde (vgl. die Parallele Gen 35 2-4). Die Voraussetzung, daß die Väter anderen Göttern gedient hatten, widerspricht so sehr den sonst im AT vorliegenden Anschauungen, daß wir sicher annehmen dürfen, hier komme eine gut historische Erinnerung zu Worte. Die Parallele Gen 35 2-4 weist uns aber zugleich auch die Richtung, in der wir die Lösung des Widerspruches zu suchen haben. Dort fordert Jakob, der Verehrer Jahwes, seine Angehörigen, die Aramäer, auf, die fremden Götter abzuschaffen. Der Josephstamm hatte sich gebildet aus der Verschmelzung verschiedener Elemente, eines durch Jakob repräsentierten Stammes, der einst südlich von Palästina wohnte und hier zur Zeit Moses bereits die Jahwereligion angenommen hatte, und eines durch Rahel repräsentierten aramäischen Stammes, der sich an Jakob angeschlossen hatte, als er sich, von den Edomitern verdrängt, in die östliche Steppe zurückgezogen hatte. Dieser letztere hatte seine heidnische Religion zunächst beibehalten und wird nun durch Josua in Sichem zu Jahwe bekehrt. Wir dürfen wohl annehmen, daß eben bei dieser Gelegenheit die Kultstätte zu Sichem begründet wurde, obwohl Gen 33 20 und Jos 8 30 nicht in Verbindung mit Gen 35 2-4 resp. Jos 24 stehen. Darauf führt uns die Notiz, daß Josua eben damals das חק und משפט, d. h. die in Sichem geltende Kultusordnung, festgesetzt habe (vgl. Jos 8 32 die Aufzeichnung der Gesetze bei der Altarerbauung auf dem Ebal), und weiter die Notiz, daß Josua damals den großen Stein aufrichtete, der im Heiligtum Jahwes unter der Terebinthe steht (vgl. die Massebe [?] Gen 33 20). Danach bedeutet der Name אל א״י, den Jahwe an dieser Kultstätte erhielt, „der Gott, den der Stamm Israel zu seinem Gott erkoren hat, im Gegensatz gegen die bisher von ihm oder wenigstens von

einem seiner Teile verehrten aramäischen Gottheiten und im Gegensatz gegen die kanaanitischen Landesgottheiten".

Der ursprünglich lediglich am Heiligtum bei Sichem haftende Name אל א״י, der bald mit י״א vertauscht sein wird, hat dann aber schon frühzeitig weitere Verbreitung gefunden, wie seine Verwendung im Deboraliede beweist (Jdc 5 3 5). Das wird damit zusammenhängen, daß der Stamm Israel bald der bedeutendste Stamm und das Kristallisationszentrum der übrigen israelitischen Stämme außer Juda wurde, wie denn auch sein Name auf die andern Stämme ausgedehnt wurde. Das allmähliche politische Zusammenwachsen führte auch zu einem Ausgleich auf religiösem Gebiet. Die Kultordnung und der Kultname von Sichem wurde für ganz Israel maßgebend.

Wie auf politischem Gebiet, so ging es wohl auch auf religiösem Gebiet nicht immer ganz friedlich zu; die Ephraimiten werden hin und wieder Gewalt angewandt haben, um ihrer Eigenart allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Wenigstens eine Spur solcher Kämpfe scheint mir in Jos 22 erhalten zu sein. In ihrer jetzigen Form ist die Erzählung freilich zweifellos jung. Aber sie ist innerlich nicht klar und harmonisch, und das scheint mir zu der Annahme zu nötigen, daß hier (wie z. B. auch in Jdc 19—21) eine ältere Erzählung überarbeitet ist. Der Altar, der Anlaß zu einem lebhaften Streit gibt, lag nach v. 10 an den Geliloth des Jordan im Lande Kanaan, dagegen nach v. 11 und anderen Stellen gegenüber dem Lande Kanaan, also im Ostjordanlande. Als die Stämme, die ihn erbaut haben, werden gewöhnlich die $2^1/_2$ ostjordanischen Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse genannt, in v. 25 und 32—34 dagegen nur Ruben und Gad. Vor allem aber ist der eigentliche Streitpunkt nicht klar. Im allgemeinen wird den ostjordanischen Stämmen der Vorwurf gemacht, daß sie sich einen Altar gebaut haben außer dem, der vor der Wohnung Jahwes steht, also der Vorwurf der Übertretung des deuteronomischen Grundgesetzes; dagegen verteidigen sich die Angegriffenen mit der Beteuerung, daß der Altar nicht zu Opferzwecken dienen solle, sondern lediglich zum Zeugnis, daß auch sie zur Teilnahme am Jahwekult berechtigt seien. Diese recht sonderbare Verteidigung, so scheint mir, ist nicht recht verständlich, wenn wir nicht annehmen, daß in ihr die Verteidigung gegen einen anderen Vorwurf steckt. Wie kann man sein Recht auf Teilnahme am Jahwekult damit erweisen, daß man ein Grundgesetz des (deuteronomischen) Jahwekultes übertritt oder sich wenigstens dem Verdacht der Übertretung in stärkstem Maße aussetzt? Nun spielt

tatsächlich in der Verteidigung noch ein Moment eine Rolle, das im jetzigen Zusammenhang ganz rätselhaft ist, nämlich der Hinweis auf die Bauart des Altars. Das weist uns in Verbindung mit der Formulierung des Vorwurfes in v. 16, wo den ostjordanischen Stämmen der Abfall vom אלהי ישראל vorgeworfen wird, den Weg zur Rekonstruktion der älteren Erzählungsform. Es wird nämlich gerade bei dem Altarbau für den יא״י in Jos 8 30 f. eine bestimmte Bauart, nämlich die Verwendung unbehauener Steine, erwähnt, die der Vorschrift Ex 20 25 entspricht, aber keineswegs für alle Jahwealtäre üblich war (Ex 20 24 fordert Erdaltäre, und im Tempel zu Jerusalem hatte man einen bronzenen Altar), die also eine spezifische Eigentümlichkeit des Kultus des יא״י gewesen zu sein scheint (Ex 20 25 ist also ein Zusatz aus der von Josua erlassenen Kultordnung des יא״י). Demnach dürfte Jos 22 eine ältere Erzählung umgearbeitet sein, die folgenden Inhalt hatte. Die ostjordanischen Stämme hatten sich verpflichtet, den יא״י zu verehren, d. h. die in Sichem festgestellte Form des Jahwekultus bei sich durchzuführen. Es wird nun die Beschuldigung gegen sie erhoben, sie kämen dieser Verpflichtung nicht nach, hielten vielmehr an einer von ihren Vätern eingerichteten anderen Form des Jahwekultus fest. Das bedeutete einen Abfall vom יא״י. Sie entkräften aber die Anklage mit dem Hinweis darauf, daß ihr Altar genau den Vorschriften des יא״י entspricht. So ist die Erzählung ein religionsgeschichtlich überaus interessantes Dokument; sie beweist, daß für die in Sichem ausgebildete Form des Jahwekultus Propaganda gemacht wurde, und daß die Ephraimiten streng darauf hielten, daß keine andere Form des Jahwekultus sich behauptete. Wir werden diese Uniformierungsbestrebung jedenfalls einer ziemlich alten Periode zuschreiben dürfen; in der Zeit nach Salomo hat sie kaum noch bestanden, da sonst weder die Anerkennung des salomonischen Altars noch die kultischen Neuerungen Jerobeams begreiflich wären.

Der von uns vermuteten Tatsache, daß der Kult des יא״י schon in der vorköniglichen Zeit eifrig propagiert wurde, entspricht es, daß der Kultname יא״י ziemliche Verbreitung fand. Wir finden ihn im Deboraliede (Jdc 5 3 5) und in elohistischen Erzählungen (Ex 24 10 Jos 7 19 20 Jdc 11 21 23 1 Sam 1 17) angewandt ohne jede Beziehung auf Sichem. Freilich in der kultischen Praxis Nordisraels ist die scharfe Betonung der Eigenart des Kultus des יא״י eine vorübergehende Episode gewesen. Tatsächlich ist an die Stelle des Kultus des יא״י ein ethnisierter Jahwekult getreten. Wenn die Schriftsteller des elohisti-

schen Kreises den Namen א״י festhalten, so vertreten sie ein verlorenes Ideal.

Es ist nicht zu verkennen, daß der Name א״י im Laufe dieser Entwicklung einen neuen Sinn angenommen hatte. In der propagandistischen Ausbreitung des Kultus des א״י bei anderen Stämmen tritt der Name א״י in Gegensatz gegen den in anderen Formen verehrten Jahwe, bei den elohistischen Schriftstellern in Gegensatz gegen den ethnisierten Jahwe der Zeit nach der Reichsteilung. Er hat damit die gleiche Bedeutung gewonnen wie in der nachdeuteronomischen Zeit. So erhebt sich denn die Frage, wie die Verbindung zwischen den Deuteronomisten und den Elohisten zu denken sei. Haben die Deuteronomisten direkt an die Elohisten angeknüpft und, als sie einen Namen brauchten, der geeignet war, den Gegensatz des Jerusalemer Jahwe zu dem ethnisierten Jahwe der Höhenkulte zum Ausdruck zu bringen, den Namen א״י von den Elohisten übernommen und erstmalig den Jerusalemer Jahwe als א״י bezeichnet, oder war schon früher der Name א״י auf den Jerusalemer Jahwe übertragen, und auf welchem Wege war das geschehen? Diese Frage wage ich nicht zu entscheiden, weil dafür kein sicheres Material vorliegt. Beide Annahmen lassen sich durch Gründe stützen, nur daß diese zu einer Entscheidung zu schwach sind. Für die Annahme, daß die Deuteronomisten direkt an die Elohisten anknüpften, kann man anführen, daß sich aus judäischen Quellen der vordeuteronomischen Zeit kein einziger sicherer Beleg für א״י beibringen läßt, und daß die Deuteronomisten sich in ihren geschichtlichen Erzählungen in der Tat an die elohistische Literatur anschließen (vgl. mein Lehrbuch der Einleitung § 40, sowie meine Kommentare zu Dtn und Jos). Aber der erste Grund wäre ein bloßes argumentum e silentio, der zweite erweist nur die Möglichkeit der Annahme. Auf der anderen Seite läßt sich auch einiges für die Annahme anführen, daß der Name א״י schon in vordeuteronomischer Zeit nach Jerusalem übertragen war, und es läßt sich auch ein Weg zeigen, auf dem das geschehen sein könnte. Man kann nämlich in der bei Jesaja beliebten Gottesbezeichnung קדוש ישראל eine Modifikation des Namens א״י sehen und schließen, daß Jesaja den letzteren als einen im Tempelkult üblichen kannte. Und man kann annehmen, daß der Name א״י mit der heiligen Lade nach Jerusalem kam, und dafür folgendes anführen. Daß der Name א״י in vorköniglicher Zeit über weite Gebiete Nordisraels verbreitet wurde, haben wir oben erfahren; daß er speziell in Silo üblich wurde, könnte durch 1 Sam 1 17 belegt werden. Die Verbindung des Namens א״י mit der heiligen Lade

wäre damit gegeben. Daß die Lade in 1 Sam 5 und 6, sowie in 1 Chr $15_{12\ 14}$ ארון א״י resp. ארון יא״י genannt wird, kann allerdings nicht zur Bestätigung verwandt werden, teils weil die Bezeichnung nur Heiden in den Mund gelegt ist, teils weil die Stellen zu jungen Datums sind. Eher könnte man die Verbindung des. Namens יא״י mit der heiligen Lade bestätigt finden in zwei anderen Tatsachen. Hesekiel nennt א״י den auf den Keruben thronenden Jahwe, gerade als Kerubenthroner aber wird der Jahwe der heiligen Lade bezeichnet (2 Sam 6_{2}). Und ferner heißt der Jahwe der heiligen Lade יהוה צבאות, und dieser Name ist oft mit dem Namen יא״י kombiniert (2 Sam 7_{27} 1 Reg 17_{1} 2 Reg 19_{20} [LXX] Jes 21_{10} 37_{16}, oft bei Jeremia, vgl. die Übersicht S. 332 f., Seph 2_{9} Ps 59_{6} 1 Chr 17_{24}). Aber auch diese Gründe entscheiden nicht. Denn daß קדוש ישראל ein in Anlehnung an א״י gebildeter Name sei, ist keineswegs sicher, noch weniger, daß Jesaja die Bezeichnung א״י, wenn er sie als Muster benutzte, gerade aus dem Jerusalemer Tempelkult kannte; und die Zeugnisse für eine Verknüpfung des Namens יא״י mit der heiligen Lade stammen sämtlich erst aus nachdeuteronomischer Zeit, lassen sich also auch von der Annahme aus erklären, daß erst damals der Name יא״י auf den Jerusalemer Jahwe übertragen wurde.



Verzeichnis der Schriften Julius Wellhausens.

Von

Alfred Rahlfs.



Die häufiger vorkommenden Zeitschriften und Sammelwerke sind mit folgenden Abkürzungen bezeichnet:

AGWG Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
DLz Deutsche Literaturzeitung.
Enc.Bibl. Encyclopaedia Biblica (vgl. Nr. 158).
Enc.Brit. Encyclopaedia Britannica. Ninth edition.
GgA Göttingische gelehrte Anzeigen.
JDTh Jahrbücher für Deutsche Theologie.
NGWG Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
ThLz Theologische Literaturzeitung.
ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

1870.

De gentibus et familiis Judaeis quae 1. Chr. 2. 4. enumerantur. (Theol. Liz.-Diss.) Gottingae. 41 S. [1

Theses quas summe venerabilis theologorum ordinis auctoritate atque consensu in academia Georgia Augusta ad licentiati in s. s. theologia gradum rite capessendum d. IX. m. Julii a. MDCCCLXX hora XI publice defendet Julius Wellhausen de repetentium collegio. — Adversariorum partes suscipient: Max. Besser. Georgius Sauerwein. — Gottingae. 4 S. [2

Die Thesen lauten: I. Usus signi, quod vocari solet Shewa quiescens, tollendus est. — II. מוֹרָה (novacula) a radice ערה derivari debet pariter ac תַּעַר. — III. Vallis acaciarum Joel. 4,18 eadem est, quae nunc quoque appellatur Wâdi-'l-san*t*. — IV. Justitia quae Deo attribuitur in Vetere Testamento virtus est forensis. — V. Lectio *ἐγχωρίου* III Esr. 6, 24. Jos. Antiq. XI. 1, 3 ab erronea proficiscitur lectione אזרח pro ארזם (= *κεδρίνου*); vid. *ψ*. 37, 35 LXX. — VI. Forma *ἐπιούσιος* aliam derivationem non admittit nisi ab *ἡ ἐπιοῦσα*. — VII. Probari nequit, evangelium quod dicitur Hebraeorum ex Graeco fluxisse fonte. — VIII. Errant qui perhibent, Lutheranismum negativam solummodo agnoscere vim legis (Schneckenb. Vergl. Darst. p. 111). — IX. Flacii sententia, quae est de peccato originis, quoad rem non differt ab ea, quam tuetur Formula Concordiae.

1871.

Der Text der Bücher Samuelis untersucht. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. XVI, 224 S. [3

Rezensionen.

Cassel, D., Hebräisch-deutsches Wörterbuch. Breslau 1871: JDTh S. 557 f. [4

Dillmann, A., Hiob, für die 3. Aufl. bearbeitet. (Kurzgef. exeg. Handb. zum A. T., 2. Lief.) Leipzig 1869: JDTh S. 552—557. [5

1872.

Anzeige.

Wellhausen, J., Der Text der Bücher Samuelis. Göttingen 1871: GgA S. 69—76. [6

1874.

Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte. Greifswald, Bamberg. 164 S. [7

1875.

Die Zeitrechnung des Buchs der Könige seit der Theilung des Reichs: JDTh S. 607—640. (Berichtigung dazu 1876, S. 151.) [8

1876.

Die Composition des Hexateuchs: JDTh S. 392—450. 531—602. Schluß der Abhandlung 1877, S. 407—479. [9

Vgl. Nr. 60.

Rezensionen.

Duhm, B., Die Theologie der Propheten. Bonn 1875: JDTh S. 152—158. [10

Gutschmid, A. v., Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients. Leipzig 1876: ThLz Sp. 534—538. [11

Kuenen, A., De Profeten en de Profetie onder Israël. 2 deele. Leiden 1875: ThLz Sp. 203—208. [12

Ohrloff, O., Die Bruchstücke vom A. T. der Gotischen Bibelübersetzung kritisch untersucht. Halle 1876: ThLz Sp. 307 f. [13

Smith, G., The Assyrian Eponym Canon. London 1875: ThLz Sp. 539—541. [14

1877.

Rezensionen.

Baudissin, W. W. Graf, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Heft I. Leipzig 1876: GgA S. 185—192. [15

Delitzsch, Frz., Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des A. T. 2. Bd. Das Buch Iob. 2. Aufl. Leipzig 1876: ThLz Sp. 73—77. [16

Seinecke, L., Geschichte des Volkes Israel. 1. Thl. Göttingen 1876: ThLz Sp. 97—99. [17

1878.

Friedrich Bleek, Einleitung in die Heilige Schrift. Erster Theil. Einleitung in das Alte Testament . . . Vierte Auflage nach der von A. Kamphausen besorgten dritten bearbeitet von J. Wellhausen. Berlin, Reimer. VIII, 662 S. [18

In dieser Auflage stammen von Wellhausen, abgesehen von einigen kleineren Änderungen, die Vorbemerkungen § 1—3, die Übersicht über den Fortgang der Pentateuchkritik seit Bleeks Tode (z. T. nach einer Darstellung Kuenens) § 81—87, die Analyse der Bücher der Richter, Ruth, Samuelis und der Könige § 88—134 (vgl. unten zu Nr. 67) und die Geschichte des Kanons und Textes nebst einer kurzen Übersicht über die Geschichte der ATlichen Wissenschaft § 269—308. — Weitere Auflagen: Nr. 67. 114.

Geschichte Israels. In zwei Bänden. Erster Band. Berlin, Reimer. VIII, 442 S. [19

Weitere Ausgaben: Nr. 44. 66. 121. 147. 189.

Zu Matthäi 27, 3—10: JDTh S. 471 f. [20

Rezensionen.

Harkavy, A., Altjüdische Denkmäler aus der Krim. (Mém. de l'Acad. Imp. des sciences de St.-Pétersb. VIIe sér. Tome XXIV, No. 1.) Petersburg 1876: GgA S. 145—151. [21

Wellhausen, J., Einleitung in das A. T. von Fr. Bleek. 4. Aufl. Berlin 1878: GgA S. 447 f. [22

1879.

Rezensionen.

Baudissin, W. W. Graf, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Heft II. Leipzig 1878: GgA S. 106—111. [23

Kohler, K., Das Hohe Lied, übersetzt und kritisch neu bearbeitet. New York 1878: ThLz Sp. 31 f. [24

Popper, J., Der Ursprung des Monotheismus. Berlin 1879: ThLz Sp. 609—611. [25

1880.

Geschichte Israels. (Als Manuscript gedruckt.) Greifswald Weihnachten 1880. 76 S. 4° (die Seiten sind in zwei Kolumnen geteilt, nur die innere Kolumne ist bedruckt). [26

Stimmt inhaltlich mit dem 1881 in der Enc. Brit. erschienenen Aufsatze überein, reicht aber nur bis zum Exil = Enc. S. 396—417 (Abschnitt 1—9), auch fehlen die Partien des Textes, welche in Enc. S. 399—401. 403. 406. 414 mit kleinen Typen gedruckt sind, und mehrere Anmerkungen. Vgl. auch Nr. 54.

1881.

Israel: Enc. Brit. XIII, S. 396—431. [27

Separatabdruck (zugleich mit einer englischen Übersetzung von Nr. 44): Prolegomena to the History of Israel, with a reprint of the article 'Israel' from the "Encyclopaedia Britannica" . . . Transl. from the German . . . by J. S. Black . . . and Allan Menzies . . . With preface by . . . W. Robertson Smith. Edinburgh, A. & C. Black, 1885. XVI, 552 S. — Ferner: Sketch of the History of Israel and Judah. Third edition. London, A. & C. Black, 1891. 229 S. (Diese beiden Titel gebe ich nach dem Katalog des British Museum.) — Vgl. Nr. 26. 54.

Rezensionen.

Henne-Am Rhyn, O., Kulturgeschichte des Judentums. Jena 1880: DLz Sp. 970 f. [28

Lucius, P. E., Der Essenismus in seinem Verhältniß zum Judenthum. Straßburg 1881: GgA S. 1375 f. [29

Maybaum, S., Die Entwickelung des altisraelitischen Priestertums. Breslau 1880: DLz Sp. 265. [30

Raabe, A., Die Klagelieder des Jeremias und der Prediger des Salomon. Im Urtext nach neuester Kenntnis der Sprache behandelt. Leipzig 1880: GgA S. 317—319. [31

Revue des études juives. Nr. 1 u. 2. Paris 1880: DLz Sp. 609—612. [32

Smith, W. Robertson, The O. T. in the Jewish Church. Edinburgh 1881: ThLz Sp. 250 f. [33

Studer, G. L., Das Buch Hiob für Geistliche und gebildete Laien übersetzt und kritisch erläutert. Bremen 1881: DLz Sp. 513 f. [34

Weber, F., System der altsynagogalen palästinischen Theologie. Leipzig 1880: DLz Sp. 1105 f. [35

Wüstenfeld, F., Geschichte der Fatimiden-Chalifen. Göttingen 1881: DLz Sp. 1476—1478. [36

1882.

Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab alMaghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe herausgegeben. Berlin, Reimer. 472 S. [37

Rezensionen.

Brill, W. G., Schets der geschiedenis van het israelitische volk. 's Gravenhage 1881: DLz Sp. 1154. [38

Dozy, R., Abdo 'lwâhid al Marrékoshî. History of the Almohades edited. 2d edit. Leyden 1881: DLz Sp. 1245—1247. [39

Horst, L., Leviticus XVII—XXVI und Hezekiel. Colmar 1881: DLz Sp. 1450. [40

Loth, O., Über Leben und Werke des 'Abdallah ibn ul Mu'tazz. Leipzig 1882: DLz Sp. 1526 f. [41

Reuß, E., Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments. Braunschweig 1881: DLz Sp. 889 f. (Vgl. die Mitteilung über die 2. Aufl. dieses Werkes in DLz 1890, Sp. 1140.) [42

Stade, B., Geschichte des Volkes Israel S. 1—304. Berlin 1881: DLz Sp. 681 f. [43

1883.

Prolegomena zur Geschichte Israels. Zweite Ausgabe der Geschichte Israels, Band I (vgl. Nr. 19). Berlin, Reimer. X, 455 S. [44

Englische Übersetzung siehe in der Anmerkung zu Nr. 27.

Moab: Enc. Brit. XVI, S. 533—536. [45

Vgl. Nr. 171.

Mohammedanism. Part I. Mohammed and the first four caliphs: Enc. Brit. XVI, S. 545—565. [46

Moses: Enc. Brit. XVI, S. 860 f. [47

Rezensionen.

Devic, L. Marcel, Le pays des Zendjs ou la côte orientale d'Afrique au moyen-âge. Paris 1883: DLz Sp. 1816 f. [48

Keil, C. Fr., Biblischer Commentar über den Propheten Ezechiel. Leipzig 1882: DLz Sp. 473. [49

Lenormant, Fr., La Genèse. Traduction d'après l'hébreu avec distinction des éléments constitutifs du texte. Paris 1883: DLz Sp. 1057. [50

Lotz, Guil., Quaestiones de historia sabbati. Leipzig 1883: DLz Sp. 913 f. [51

Merx, A., Die Saadjanische Übersetzung des Hohen Liedes ins Arabische. — Thorbecke, H., Ibn Duraids Kitâb almalâhin. (Festschrift.) Heidelberg 1882: DLz Sp. 623—625. [52

Müller, J., Kritischer Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwickelung des Pesach- und Mazzothfestes. Bonn 1883: DLz Sp. 1841. [53

1884.

Skizzen und Vorarbeiten. Erstes Heft. 1. Abriss der Geschichte Israels und Juda's. 2. Lieder der Hudhailiten, arabisch und deutsch. Berlin, Reimer. 175, ١٢٩ S. [54

Über den „Abriss" sagt Wellhausen in der Vorbemerkung auf der Rückseite des farbigen Titelblattes: „Im ersten Hefte reproducire ich zuerst, in umgearbeiteter und erweiterter Form, einen Abriss der israelitischen Geschichte, welcher englisch in der Encyclopaedia Britannica veröffentlicht, deutsch aber nur in etwa zwanzig Exemplaren als Manuscript (Weihnachten 1880) gedruckt, darum in Deutschland wenig bekannt geworden und sogar offen oder stillschweigend als non avenu behandelt ist." Vgl. Nr. 26. 27.

Nimrod: Enc. Brit. XVII, S. 511. [55

Rezensionen.

Bickell, G., Der Prediger über den Wert des Daseins. Innsbruck 1884: DLz Sp. 1609 f. [56

Brünnow, R. E., Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden. Leiden 1884: DLz Sp. 838 f. [57

Hollenberg, W., Hebräisches Schulbuch. Bearb. von Joh. Hollenberg. 5. Aufl. Berlin 1884: DLz Sp. 1457. [58

Wüstenfeld, F., Die Çufiten in Südarabien im 11. (17.) Jahrhundert. Göttingen 1883: DLz Sp. 396. [59

1885.

Skizzen und Vorarbeiten. Zweites Heft. Die Composition des Hexateuchs. Berlin, Reimer. IV, 208 S. [60

Unveränderter Abdruck von Nr. 9. Weitere Ausgaben: Nr. 87. 148.

Zu den Hudailitenliedern: ZDMG S. 104—106. [61

Scholien zum Diwan Hudail No. 139—280. Herausgegeben von J. W.: ZDMG S. 411—480. [62

Pentateuch and Joshua: Enc. Brit. XVIII, S. 505—514. [63

Vgl. Nr. 168.

Rezensionen.

Engel, M., Die Lösung der Paradiesfrage. Leipzig 1885: DLz Sp. 1105. [64

Hirschfeld, H., Das Buch Al-Chazarî aus dem Arabischen des Abu-L-Hasan Jehuda Hallewi übersetzt. Breslau 1885: DLz Sp. 705. [65

1886.

Prolegomena zur Geschichte Israels. 3. Ausgabe (vgl. Nr. 19. 44). Berlin, Reimer. VIII, 468 S. [66

Bleek (Nr. 18). 5. Aufl. besorgt von J. Wellhausen. Berlin, Reimer. VIII, 634 S. [67

In dieser Auflage hat Wellhausen seine Analyse der Bücher Richt.—Kön. gestrichen und dafür den alten Text Bleeks wiederhergestellt. Aber jene Analyse hat er in Nr. 87 wieder abgedruckt.

Reiske, Johann Jacob: Enc. Brit. XX, S. 354 f. [68

Dieser Aufsatz ist auch in der 11. Ausg. der Enc. Brit. Vol. XXIII (1911), S. 57 f. in etwas gekürzter Fassung beibehalten, während Wellhausens übrige Artikel außer „Zechariah“ (Nr. 80) fortgefallen sind.

Septuagint: Enc. Brit. XXI, S. 667—670. [69

Rezensionen.

Abicht, R., Die Lieder der Dichter vom Stamme Hudail aus dem Arabischen übersetzt. Leipzig 1879: DLz Sp. 1372 f. [70

Cornill, C. H., Das Buch des Propheten Ezechiel herausgegeben. Leipzig 1886: DLz Sp. 1401 f. [71

Derenbourg, H., Ousâma ibn Mounkidh. IIe partie. Texte arabe de l'autobiographie d'Ousâma. Paris 1886: DLz Sp. 1608—1610. [72

Herzsohn, I. J. H. P., Der Überfall Alexandriens durch Peter I, König von Jerusalem und Cypern. 1. Heft. Bonn 1886: DLz Sp. 1755 f. [73

1887.

Skizzen und Vorarbeiten. Drittes Heft. Reste arabischen Heidentumes. Berlin, Reimer. VI, 224 S. [74

Zweite Ausgabe: Nr. 134.

Rezensionen.

Death, J., The beer of the Bible. London 1887: DLz Sp. 1265. [75

Dillmann, A., Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua. (Kurzgef. exeg. Handb. z. A. T., 13. Lief.) 2. Aufl. Leipzig 1886: DLz Sp. 481—483. [76

Eichthal, G. d', Mélanges de critique biblique. Paris 1886. — Vernes, M., Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome. Examen des vues de M. G. d'Eichthal. Paris 1887: DLz Sp. 849 f. [77

Kuenen, A., Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T. Autor. deutsche Ausg. von Th. Weber. I. Tl. 1. Stück. Leipzig 1885/87: DLz Sp. 1105 f. [78

Nöldeke, Th., Die semitischen Sprachen. Leipzig 1887: DLz Sp. 966—968. [79

1888.

Zechariah: Enc. Brit. XXIV, S. 773—775. [80

Dieser Aufsatz ist in der 11. Ausg. der Enc. Brit. Vol. XXVIII (1911), S. 962—964 von Henry Wheeler Robinson überarbeitet (vgl. zu Nr. 68). Vgl. auch Nr. 179.

Rezensionen.

Baethgen, Fr., Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Berlin 1888: DLz Sp. 1321 f. [81

Gruppe, O., Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. I. Bd. Leipzig 1887: DLz Sp. 507—509. [82

Renan, E., Histoire du peuple d'Israël. Tome I. 7. éd. Paris 1887: DLz Sp. 130—132. [83

Reuß, E., Hiob. Braunschweig 1888: DLz Sp. 1657 f. [84

Wreschner, L., Samaritanische Traditionen. Berlin 1888: DLz Sp. 1809. [85

1889.

Skizzen und Vorarbeiten. Viertes Heft. 1. Medina vor dem Islam. 2. Muhammads Gemeindeordnung von Medina. 3. Seine Schreiben, und die Gesandtschaften an ihn. Berlin, Reimer. II, 194, VA S. [86

Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments. Zweiter Druck (vgl. Nr. 60 und 67). Mit Nachträgen. Berlin, Reimer. IV, 361 S. [87

Rezensionen.

Bert, G., Aphrahat's des persischen Weisen Homilien. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert. Leipzig 1888: ThLz Sp. 77—80. [88

Bibliographie, orientalische, hrsg. von A. Müller. 1. Jahrg. 1887: ThLz Sp. 49. [89

Cheyne, T. K., Jeremiah, his life and times. London o. J.: DLz Sp. 297. [90

Kayser, C., Das Buch von der Erkenntniß der Wahrheit. Nach den syr. Hss. hrsg. Leipzig 1889: ThLz Sp. 435—437. [91

Renan, E., Histoire du peuple d'Israël. Tome II. Paris 1889: DLz Sp. 511 f. [92

Rückert, Fr., Der Koran. Im Auszuge übersetzt, hrsg. von A. Müller. Frankfurt a/M. 1888: ThLz Sp. 49 f. [93

Westphal, A., Les sources du Pentateuque. I. Paris 1888: ThLz Sp. 50. [94

1890.

Zu E. Glaser's „Skizze": ZDMG S. 172. [95

Rezensionen.

Brandt, A. J. H. W., Die mandäische Religion. Leipzig 1889: DLz Sp. 1497—1500. [96

Brockelmann, C., Das Verhältniss von Ibn el Athîrs Kâmil fit-ta'rîḫ zu Ṭabarîs Aḫbâr errusul walmulûk. Strassburg 1890: ZDMG S. 397 f. [97

Dillmann, A., Der Prophet Jesaja. (Kurzgef. exeg. Handb. z. A. T., 5. Lief.) 5. Aufl. Leipzig 1890: DLz Sp. 1121—1123. [98

Vernes, M., Les résultats de l'exégèse biblique. Paris 1890: Hist. Ztschr. 65 = N. F. 29, S. 99 f. [99

1891.

Rezensionen.

Abel, L., Die sieben Mu'allaḳât. Text, vollständiges Wörterverzeichnis u. a. Berlin 1891: DLz Sp. 1269 f. [100

Doughty, Ch. M., Travels in Arabia Deserta. 2 voll. Cambridge 1888: ZDMG S 172—180. [101

Hoffmann, G., Hiob. Kiel 1891: DLz Sp. 1489 f. [102

Krähe, E., Jüdische Geschichte. I. Berlin 1888: Hist. Ztschr. 66 = N. F. 30, S. 274 f. [103

Mansour Bey, Ch., Merveilles biographiques et historiques ou Chroniques du Cheikh Abd-el-Rahman el Djabarti trad. Tome II/III. Kairo 1889: DLz Sp. 308 f. [104

Mommsen, Th., Fragmenta Vaticana, mosaicarum et romanarum legum collatio. (Collectio librorum iuris anteiustiniani in usum scholarum edd. Krueger, Mommsen, Studemund. III.) Berlin 1890: ThLz Sp. 70 f. [105

Noeldeke, Th., et Mueller, A., Delectus veterum carminum arabicorum. Berlin 1890: DLz Sp. 53 f. [106

Renan, E., Histoire du peuple d'Israël. Tome III. Paris 1891: DLz Sp. 628 f. [107

Salhani, A., Diwân al-Aḫṭal publ. 1. fasc. Beyruth 1891: DLz Sp. 1638 f. [108

Sprenger, A., Mohammed und der Koran. Hamburg 1889: Hist. Ztschr. 66 = N. F. 30, S. 306 f. [109

1892.

Skizzen und Vorarbeiten. Fünftes Heft. Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten. Berlin, Reimer. 213 S. [110

Weitere Auflagen: Nr. 115. 144.

Rezensionen.

Dillmann, A., Hiob. (Kurzgef. exeg. Handb. z. A. T., 2. Lief.) 4. Aufl. Leipzig 1891: DLz Sp. 457 f. [111

Goldziher, I., Muhammedanische Studien. 1. u. 2. Thl. Halle a/S. 1889. 1890: ThLz Sp. 201—204. [112

Jacob, G., Welche Handelsartikel bezogen die Araber des Mittelalters aus den nordisch-baltischen Ländern? 2. Aufl. Berlin 1891: DLz Sp. 589 f. [113

1893.

Bleek (Nr. 18). 6. Aufl. besorgt von J. Wellhausen. Berlin, Reimer. VIII, 632 S. [114

Skizzen V (Nr. 110). 2. Aufl. Berlin, Reimer. 214 S. [115

Die Ehe bei den Arabern. NGWG S. 431—481. [116

The babylonian exile: The New World, a quarterly review of religion, ethics and theology. Vol. II, S. 601—611. [117

1894.

Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin, Reimer. VI, 342 S. [118
Weitere Ausgaben: Nr. 122. 135. 163. 183. 204. 234.

Gedächtnisrede auf Paul de Lagarde: NGWG Geschäftl. Mitth. S. 49 bis 57. [119

Rezension.

Derenbourg, H., Ousâma Ibn Mounkidh. I. Theil, 1. u. 2. Heft. Paris 1893: DLz Sp. 397 f. [120

1895.

Prolegomena (Nr. 66). 4. Ausg. Berlin, Reimer. VIII, 432 S. [121

Isr. u. jüd. Gesch. (Nr. 118). 2. Ausg Berlin, Reimer. IV, 378 S. [122

The sacred Books of the Old Testament. A critical edition of the Hebrew text printed in colors, with notes, . . . under the editorial direction of Paul Haupt. Part 14: The Book of Psalms . . . by J. Wellhausen. English translation of the notes by J. D. Prince. Leipzig, Hinrichs. Baltimore, The John Hopkins Press. London, David Nutt. IV, 96 S. [123

Der syrische Evangelienpalimpsest vom Sinai: NGWG Phil.-hist. Kl. S. 1—12. [124

Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil: NGWG Phil.-hist. Kl. S. 166—186. [125

Rezension.

Willrich, H., Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung. Göttingen 1895: GgA S. 947—957. [126

1896.

Ergänzung einer Lücke im Kitab al-Aghani: ZDMG S. 145—151. [127

Die alte arabische Poesie: Cosmopolis. Internationale Revue. Herausgeber F. Ortmans. 1. Band (London, T. Fisher Unwin) S. 592—604. [128

Rezensionen.

Bensly and James, The fourth book of Ezra. (Texts and Studies III 2.) Cambridge 1895: GgA S. 10—13. [129

Dvorak, R., Abû Firâs, ein arabischer Dichter und Held. Leiden 1895: GgA S. 173—176. [130

Meyer, A., Jesu Muttersprache. Freiburg i. Br. und Leipzig 1896: GgA S. 265 bis 268. [131

Reckendorf, H., Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen. Erste Hälfte. Leiden 1895: GgA S. 773—778. [132

Vloten, G. van, Liber Mafâtîh al-Olûm explicans vocabula technica scientiarum tam Arabum quam Peregrinorum auctore Abu Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Jusof al-Katib al-Khowarezmi ed. Leiden 1895: GgA S. 83—86. [133

1897.

Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert. Zweite Ausgabe (vgl. Nr. 74). Berlin, Reimer. VIII, 250 S. [134

Isr. u. jüd. Gesch. (Nr. 118). 3. Ausg. Berlin, Reimer. VI, 388 S. [135

Der arabische Josippus: AGWG Phil.-hist. Kl. N. F. Bd. I Nr. 4. Berlin, Weidmann. 50 S. [136

Drei Bemerkungen in den Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins S. 40 f. Nr. 2—4. [137

Rezensionen.

Goldziher, I., Abhandlungen zur Arabischen Philologie. 1. Theil. Leiden 1896: GgA S. 250—252. [138

Hommel, F., Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897: GgA S. 608—616. [139

Hoonacker, A. van, Études sur la restauration juive après l'exil de Babylone. Paris und Louvain 1896: GgA S. 97 f. [140

Jacob, G., Altarabische Parallelen zum Alten Testament. (Studien in arab. Dichtern, 4. Heft.) Berlin 1897: ThLz Sp. 505. [141

Marquart, J., Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte. Göttingen 1896: GgA S. 606—608. [142

Meyer, E., Die Entstehung des Judenthums. Halle 1896: GgA S. 89—97. [143

1898.

Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt. Dritte Ausgabe (vgl. Nr. 110). Berlin, Reimer. VI, 222 S. [144

The sacred Books of the Old and New Testaments. A new English translation with explanatory notes and pictorial illustrations, . . . ed. with the assistance of H. H. Furness by P. Haupt. Part 14: The Book of Psalms. A new translation. With explanatory notes and an appendix on the music of the ancient Hebrews. By J. Wellhausen. English translation of the Psalms by H. H. Furness. English translation of the notes by J. Taylor. English translation of the appendix

by J. A. Paterson. London, James Clarke. New York, Dodd, Mead, and Co. XII, 237 S. [145

Exemplare mit dem Aufdruck „Fifth Thousand. 1904“ erschienen bei Hinrichs (Leipzig). Vgl. auch Nr. 123.

Rezension.

Sachau, E., Muhammedanisches Recht nach Schafiitischer Lehre. Stuttg. u. Berlin 1897: GgA S. 899—902. [146

1899.

Prolegomena (Nr. 66). 5. Ausg. Berlin, Reimer. VIII, 431 S. [147

Composition (Nr. 87). 3. Aufl. Berlin, Reimer. 373 S. [148

Skizzen und Vorarbeiten. Sechstes Heft. (Auf dem farbigen Titelblatt: 1. Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams. 2. Verschiedenes.) Berlin, Reimer. VIII, 260 S. [149

Ferdinand Wüstenfeld: NGWG Geschäftl. Mitth. S. 79 f. [150

Rezensionen.

Cook, St. A., A Glossary of the Aramaic Inscriptions. Cambridge 1898: GgA S. 244—246. [151

Köberle, J., Die Tempelsänger im Alten Testament. Erlangen 1899: GgA S. 612. [152

Lidzbarski, M., Handbuch der nordsemitischen Epigraphik. I. Text. II. Tafeln. Weimar 1898: GgA S. 602—608. [153

Margoliouth, D. S., The letters of Abu lAla ed. (Anecd. Oxon., Sem. ser. part X.) Oxford 1898: GgA S. 251—254. [154

Recueil de travaux rédigés en mémoire du jubilé scientifique de M. Daniel Chwolson. Berlin 1899: GgA 608—611. [155

1900.

Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit. Rede zur Feier des Geburtstages Sr. Maj. des Kaisers und Königs am 27. Januar 1900 im Namen der Georg-Augusts-Universität gehalten. Göttingen. 16 S. [156

Rezensionen.

Carpenter, J. E., and Harford-Battersby, G., The Hexateuch according to the revised version, arranged in its constituent documents. 2 vols. London 1900: DLz Sp. 3285—3287. [157

Encyclopaedia Biblica. A critical dictionary . . . of the bible ed. by T. K. Cheyne and J. Sutherland Black. Vol. I. London 1899: DLz Sp. 9—12. [158

Goldziher, I., Abhandlungen zur arabischen Philologie. 2. Theil. Leiden 1899: GgA S. 26—29. [159

Grüneisen, C., Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. Halle a. S. 1900: DLz Sp. 1301—1303. [160

Müller, D. H., Südarabische Alterthümer im Kunsthistorischen Hofmuseum. Wien 1899: DLz Sp. 291—293. [161

Procksch, O., Über die Blutrache bei den vorislam. Arabern u. Mohammeds Stellung zu ihr. Leipzig 1899: ThLz Sp. 385. [162

1901.

Isr. u. jüd. Gesch. (Nr. 118). 4. Ausg. Berlin, Reimer. IV, 395 S. [163

Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam: AGWG Phil.-hist. Kl. N. F. Bd. V Nr. 2. Berlin, Weidmann. 99 S. [164

Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umaijiden: NGWG Phil.-hist. Kl. S. 414—447. [165

Heinrich Ewald: Festschrift zur Feier des 150jährigen Bestehens der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen S. 61—88. [166

Zwei grammatische Bemerkungen: ZDMG S. 697—700. [167

Hexateuch: Enc. Bibl. II, Sp. 2045—2056. [168
= Nr. 63, vom Autor revidiert.

Rezension.

König, E., Hebräisch und Semitisch. Berlin 1901: GgA S. 738—742. [169

1902.

Das arabische Reich und sein Sturz. Berlin, Reimer. VIII, 352 S. [170

Moab § 10—13: Enc. Bibl. III, Sp. 3175—3178. [171
= Nr. 45, umgearbeitet.

Rezensionen.

Barth, J., Diwan des 'Umeir ibn Schujeim al Qutâmi, hrsg. u. erläutert. Leiden 1902: GgA S. 595—601. [172

Dalman, G. H., Palästinischer Diwan. Leipzig 1901: GgA S. 270—273. [173

Dussaud, R., et Macler, F., Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-Drûz. Paris 1901: GgA S. 268—270. [174

Ellis, A. G., Catalogue of Arabic books in the British Museum. 2 vols. London 1894. 1901: DLz Sp. 901—903. [175

Jahn, G., Das Buch Esther. Nach der Septuaginta hergestellt und kritisch erklärt. Leiden 1901: GgA S. 127—147. [176

Streck, M., Die alte Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen. 1. u. 2. Thl. Leiden 1900. 1901: GgA S. 927 f. [177

1903.

Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt. Berlin, Reimer. 146 S. [178
Zweite Ausgabe: Nr. 216.

Zechariah, Book of: Enc. Bibl. IV, Sp. 5391—5395. [179
= Nr. 80, umgearbeitet.

Rezensionen.

Gibson, M. D., The Didascalia Apostolorum in Syriac ed. — The D. A. in English transl. (Horae Semiticae I. II.) London 1903: GgA S. 258—262. [180

Seybold, C. F., Geschichte von Sul und Schumul. Nach dem Tübinger Unikum hrsg. — Gesch. v. Sul u. Schumul. Aus dem arabischen übersetzt. Leipzig 1902: GgA S. 490—493. [181

Vlieger, A. de, Kitâb al Qadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane. Leiden 1903: GgA S. 687 f. [182

1904.

Isr. u. jüd. Gesch. (Nr. 118). 5. Ausg. Berlin, Reimer. IV, 395 S. [183

Das Evangelium Matthaei übersetzt und erklärt. Berlin, Reimer. 152 S. [184

Das Evangelium Lucae übersetzt und erklärt. Berlin, Reimer. 142 S. [185

Zwei Rechtsriten bei den Hebräern: Archiv f. Religionswiss. 7. Bd., S. 33—41. [186

Rezensionen.

Brünnow, R. E., und Domaszewski, A. v., Die Provincia Arabia. Bd. I: Die Römerstraße von Madeba über Petra und Odruh bis alAkaba. Straßburg 1904: GgA S. 940—943. [187

Curtiss, J. S., Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Leipzig 1903: GgA S. 351 f. [188

1905.

Prolegomena (Nr. 66). 6. Ausg. Berlin, Reimer. VIII, 424 S. [189

Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin, Reimer. 116 S. [190
Zweite Ausgabe: Nr. 222.

Israelitisch-jüdische Religion: Die Kultur der Gegenwart . . . hrsg. von P. Hinneberg. Teil I Abt. IV: Die christliche Religion mit Einschluß der israelitisch-jüdischen Religion, von J. Wellhausen u. a. (Berlin u. Leipzig, Teubner.) S. 1—40. [191
Zweite Auflage: Nr. 217.

Über den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuchs: NGWG Phil.-hist. Kl. S. 117—168. [192

Mitteilung (zu Nöldekes Aufsatz über Beerseba): Archiv f. Religionswiss. 8. Bd., S. 155 f. [193

Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Fragen zur Rechtsvergleichung, gestellt von Theodor Mommsen, beantwortet von H. Brunner u. a. (Leipzig, Duncker & Humblot) S. 91—99: Arabisch-israelitisch. Von Dr. Wellhausen. [194
War schon 1903 als Manuskript gedruckt, s. S. VII.

Rezensionen.

Laqueur, R., Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch. Straßburg 1904: GgA S. 334—336. [195

Lewis, A. S., Acta mythologica apostolorum ed. and transl. (Horae Semiticae III. IV.) London 1904: GgA S. 165—167. [196

Littmann, E., Semitic Inscriptions. (Publications of an American archaeol. expedition to Syria in 1899—1900.) New York, London 1905: GgA S. 681—685. [197

1906.

Ἄρτον ἔκλασεν Mc 14, 22: Ztschr. f. d. neutest. Wiss. S. 182. [198

Die Namen des Orontes: ZDMG S. 245 f. [199

Rezensionen.

Bedjan, P., Mar Jacobi Sarugensis homiliae selectae ed. Tom. I. Parisiis, Lipsiae 1905: GgA S. 164—168. [200

Bevan, A. A., The Naḳāid of Jarīr and al Farazdaḳ ed. Vol. I, part 1. Leiden 1905: GgA S. 574—579. [201

Périer, J., Vie d'alHadjdjâdj ibn Yousof, d'après les sources arabes. Paris 1904: GgA S. 254—256. [202

Studien, orientalische, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1906: GgA S. 563—572. [203

1907.

Isr. u. jüd. Gesch. (Nr. 118). 6. Ausg. Berlin, Reimer. VI, 386 S. [204

Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium. Berlin, Reimer. 38 S. [205

Noten zur Apostelgeschichte: NGWG Phil.-hist. Kl. S. 1—21. [206

Analyse der Offenbarung Johannis: AGWG Phil.-hist. Kl. N. F. Bd. IX Nr. 4. Berlin, Weidmann. 34 S. [207

Rezensionen.

Becker, C. H., Papyri Schott-Reinhardt I. (Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung III 1.) Heidelberg 1906: GgA S. 168—170. [208

Boyd, J. O., The text of the Ethiopic version of the Octateuch. (Bibl. Abessin. ed. Littmann II.) Leiden u. Princeton 1905: GgA S. 171—173. [209

Littmann, E., The legend of the Queen of Sheba in the tradition of Axum. (Bibl. Abessin. I.) Leyden u. Princeton 1904: GgA S. 173 f. [210

Mann, Tr., Ibn Chatib alDahscha, تحفة ذوى الارب (über Namen und Nisben bei Bochari, Muslim, Malik) hrsg. Leiden 1905: GgA S. 170 f. [211

(Musil, A.,) Ḳuṣejr 'Amra. I. Text. II. Tafeln. Wien 1907: GgA S. 721—727. [212

1908.

Das Evangelium Johannis. Berlin, Reimer. 146 S. [213

Strauß' Leben Jesu: Beilage zur (Münchener) Allgemeinen Zeitung, Tagesausgabe Nr. 45 (24. März) S. 353 f. = Ausgabe in Wochenheften Heft 13 S. 961—965. [214

Rezension.

Jaussen, A., Coutumes des Arabes au pays de Moab. Paris 1908: ThLz Sp. 553 f. [215

1909.

Ev. Marci (Nr. 178). 2. Ausg. Berlin, Reimer. 137 S. [216

Israelitisch-jüdische Religion: Die Kultur der Gegenwart . . . hrsg. v. P. Hinneberg. Teil I Abt. IV, 1: Geschichte der christlichen Religion. Mit Einleitung: Die isr.-jüd. Religion. Von J. Wellhausen u. a. 2. Aufl. (Leipzig, Teubner) S. 1—41. (Vgl. Nr. 191.) [217

1910.

Reis im Buch Sirach: ZDMG S. 258. [218

Rezensionen.

Flemming, J., und Harnack, A., Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert. (Texte u. Unters. 35, Heft 4.) Leipzig 1910: GgA S. 641 f. [219

Harris, G. R., The Odes and Psalms of Salomon. Now first publ. from the Syriac version. Cambr. 1909: GgA S. 629—641. [220

Littmann, E., Publications of the Princeton expedition to Abyssinia. Tales, customs, names and dirges of the Tigre tribes. Vol. I: Tigre text. Vol. II: English translation. Leiden 1910: GgA S. 444—448. [221

1911.

Einl. in die 3 ersten Ev. (Nr. 190). 2. Ausg. Berlin, Reimer. IV, 176 S. [222

Rezensionen.

Lewis, A. S., The Old Syriac Gospels or Evangelion da-mepharreshê ed. London 1910: GgA S. 271 f. [223

Peters, N., Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel. Freiburg i. B. 1910: ThLz Sp. 230 f. [224

Popper, W., Abu lMahâsin Ibn Taghri Birdi's Annals ed. (University of California publications in Sem. Phil. II 1. 2.) Berkeley 1909. 1910: GgA S. 469—471. [225

Schultheß, Fr., Kalila und Dimna, syrisch und deutsch. I. Syr. Text. II. Übersetzung. Berlin 1911: GgA S. 330—333. [226

Wendt, H. H., Die Schichten im 4. Evangelium. Göttingen 1911: ThLz Sp. 747 f. [227

1912.

Carmina Hudsailitarum ed. Kosegarten Nr. 56 und 75: Ztschr. f. Assyriologie 26, S. 287—294. [228

Zaww al-manijja: ZDMG S. 697 f. [229

Rezensionen.

Brönnle, P., Monuments of Arabic philology. Vol. I. II. Cairo 1911: GgA S. 312. [230

Caetani, L., Studi di storia orientale. Vol. 1. Milano 1911: GgA S. 251—256. [231

1913.

Zum Ḳoran: ZDMG S. 630—634. [232

Rezension.

Lammens, H., Fâtima et les filles de Mahomet. Romae 1912: GgA S. 311—315. [233

1914.

Isr. u. jüd. Gesch. (Nr. 118). 7. Ausg. Berlin, Reimer. IV, 372 S. [234

Kritische Analyse der Apostelgeschichte: AGWG Phil.-hist. Kl. N. F. Bd. XV Nr. 2. Berlin, Weidmann. II, 56 S. [235

I. Stellenregister.

1. Altes Testament.

Gen 1 15 137.

2 240 7 137 24 137 140.

6 24—26 166.

8 21 255.

9 12—17 179 182.

10 19 97 25 164.

11 28 232.

12 1 231 2 137.

14 17 158 18 156.

16 268 7—14 10 265 13 266.

17 4 137.

18 27 125.

20 16 230.

21 268 17—19 265.

22 1 267 11—18 265 267 20ff. 234.

24 230—235 236 277 5 238 7 266 7 40 265 267 269 270 12 21 26 27 42 48 51 56 270 21 42 267.

25 6 232 20 234.

27 36 274.

28 5 234.

29—31 232.

29 240 1 4 232 5 234 31ff. 186.

30 1—24 167 186.

31 11 265 13 231 265 14f. 238 14—16 230 236 22—25 232 47 200.

32 11 137 30 265 274.

33 20 331 332 343 344 345.

34 3 12 235 12 236.

35 2 345 4 233 345 8 235.

38 239 12 105 18 233.

41 42 233 53 143.

43 34 105.

Gen 44 29ff. 233 30 272.

45 18 20 23 232 26 231.

47 29 231 233 29ff. 31 233.

48 15 233 15 16 265 269.

49 103 109 8 9 107 10 103 107 204 11 103 107 12 103 105 107 14 202 16 19 25 26 106 27 203.

50 1 118 5 6 233 7 231.

Ex 1 13 14 256.

2 5 235 14 85 15ff. 240.

3 266 306 308 1 306 2 265 6 118 8 11 310 11 287 12 33 286 287 291 308 13—15 41 266 274 304 14 211 18 304 343.

4 2—4 272 17 272 287 20 217 272 24 267.

5 1 332 336 343 2 304 3 343 13 5.

7 10—12 17 272.

8 25 185.

10 27 231.

12 23 309.

13 9 16 179 15 112 21 267 21f. 309.

14 16 272 19 308 20 21 309 24 267 309.

15 149 17 18 149 23 304 25 303 304.

17 9 272.

18 305 12 307 27 306.

19 307 308 3ff. 308 11 18 113.

20 111 112 113 7 274 22—26 113 23ff. 301 24 25 347.

21 9 10 238 10f. 230 20f. 26f. 238.

22 15 238 16 231 238.

23 277 14—16 113 17 340 20 266 20—23 265 21 269 275 23 308.

Ex 24 1–2 9–11 110 3ff. 308 10 332 343 347 12 110.
25 10ff. 313 35 309.
29 23 256.
31 18 110.
32 109 110 1ff. 109 2 3 233 25–29 109 27 332 336 343 30 42 34 308.
33 1ff. 311 2 265 267 308 3 4 310 6 7 308 312 7–14 308 312 10ff. 18–21 310 20 118.
34 109 111 301 1 109 1–4 110 113 5 8 10 11 14 17 113 18 112 19 20 112 113 21 111 22 113 23 111 332 340 341 25 26 27 28 113.
Lev 13 45 123.
14 9 110.
18 18 238.
19 3 4 9–18 112 9–18 25 28 30 31 32 34 36 37 113.
23 14 7.
25 35 46 53 256.
27 21 231.
Num 5 18 123.
6 18 110.
8 7 110.
10 29–32 310 31 215 33 304 307 36 305.
11 ff. 303 305.
12 10 311.
13 f. 303.
14 44 311.
16 9 332 340 341.
17 3 9.
19 126 15 117 121.
20 8–11 272 16 265 277.
21 14 213 18 272.
22 22–34 31 35 265 31 267 35 38 270.
23 21 150.
24 17 211 21 214.
25 110.
27 1 143 1–11 237.
36 237.
Dtn 1 [illegible] 231 36 188.
2 [illegible] 231 [illegible] 93.
4 [illegible] 93.
5 [illegible] 111.
Dtn 6 11 232.
8 9 45.
10 10 231.
13 2–6 292 9 231.
14 23 275.
16 2–6 7 112.
17 17 240.
18 21 22 292 293 294.
21 10–14 119 238 15–17 238 17 256.
22 13–19 239 28 29 238 239.
23 6 231.
24 1–4 239.
25 5ff. 9 10 239 7 231.
28 20 257 258 261.
29 20 231.
32 13 187 42 211.
33 108 302 2–5 150 305 5 150 13–16 106 19 202 26–29 150 305.
Jos 1 341.
2 1 92 3 154 18 185.
3 16 96.
4 315 5 310 6f. 179.
5 1 271.
6 21 26 208.
7 13 331 332 336 15 208 19 20 332 343 347 25 208.
8 14 154 18 272 26 208 272 29 154 30 331 332 343 344 345 347 32 345.
9 13 206 18 19 332.
10 1 3ff. 154 155 11 198 40 42 332 340.
11 5 7 207 208.
12 2 93.
13 9 93 14 332 340 16 93 33 332 340.
14 8 9 343 14 332 343.
15 18f. 237.
16 6 95.
16 17 95.
17 1 204 7 95 16 195.
19 12 201.
21 18 201.
22 10 11 346 347 16 332 340 343 347 21 332 340 343 25 32–34 346 347.

Jos 24 345 2 232 332 336 343 3 232 7 309 10 231 14 232 15 345 23 332 343 345.
Jdc 1 303 1 310 1 f. 154 5 ff. 155 14 237 16 310 19 195.
2 1 1—3 265 269 2—4 265 19 257 259 260 261.
3 19 f. 190 28 98 31 199.
4 240 2 197 3 209 4 198 4 f. 240 6 198 332 337 343 10 212 217 11 214 15 217 17 213 215 217 21 210 213.
5 240 306 2 123 222 3 5 332 337 343 347 7 8 11 222 23 265 27 217 28 ff. 240.
6 157 265 266.
6 1—8 28 89 f.
6 3 232 8 332 336 11—24 90 265 14 16 267 16 ff. 179 22 265 266 33 90 35 199 36—40 179.
7 1 90 17 186 22 89 91 94 95 96 23 199 24 92 96 98 23—8 3 97.
8 4 ff. 97 12 13 99 23 151 25 ff. 310.
9 1 ff. 90 17 274 33 186.
10 4 211.
11 21 23 232 343 347.
12 5 6 98 14 211.
13 5 7 16 17 18 265 13 17 18 274 19—23 266.
15 19 271.
16 20 119 25 81.
19—21 346.
20 16 203.
21 3 332 340 6 203 19 136.
I Sam 1—3 314 1—4 315.
1 17 332 343 347 348.
2 30 332 336.
3 20 291.
4 13 ff. 151 21 167.
5 349 7 10 11 332 343.
6 349 2 343 3 5 332 343.
7 150 315 1 314 6 315 20 198.
8 5 7 150 7 151.
9 7 33.
10 3 ff. 291 18 332 336 343.
12 150 9 197 12 ff. 150 151.
I Sam 13 3 206 15 246.
14 3 154 3 ff. 310 16 247 18 154 25 ff. 187 41 332 343.
17 39 249 45 332 343.
18 1 272.
19 3 216 5 274.
20 12 332.
21 2 154 4 7 256.
22 22 248.
23 10 11 332 343.
25 1 118 2 105 3 257 258 260 261 262 25 274 32 34 332 343 39 ff. 237.
28 4 90 13 151 21 274.
30 12 271.
II Sam 1 14 237 24 209.
3 3 167 13 ff. 237 239.
4 11 ff. 237.
5 9 153.
6 315 2 349 3 10 ff. 314 17 153.
7 1 ff. 313 314 2 314 2 ff. 309 5 188 17 314 27 332 340 349.
11 1 186.
12 7 332 336 343 8 240.
13 1 166.
14 27 166 167.
16 5 ff. 255.
18 18 158.
19 5 118 36 188.
20 1 206 19 201.
21 1—14 237 7 f. 166.
23 1 222 337 341 2 337 341 3 222 332 337 338 5 338 11 199.
24 157 10—15 16 17—19 20 ff. 157.
I Reg 1 30 332 343 33 ff. 158 39 153 48 332 343.
2 4 323 34 118.
3 6 323.
4 8 95 12 92 93 94 95 96.
7 46 92 96.
8 1 153 15 332 338 340 17 20 332 338 23 25 26 332 338 340.
9 5 7 267 8 254 15 198 16 237.
10 5 271.
11 9 332 340 13 323 26 92 31 332 340 32 323 41 76 43 92.

I Reg 12 $_{14}$ 92.
14 $_{7}$ 332 336 $_{13}$ 332 340.
15 $_{2}$ 167 $_{30}$ 332 340.
16 $_{13\ 26\ 33}$ 332 340.
17 $_{1}$ 332 340 349 $_{14}$ 332 336.
18 $_{21}$ 120.
19 $_{7}$ 265 $_{16}$ 93 $_{21}$ 256.
22 $_{6-11}$ 179 $_{19-23}$ 151 $_{26}$ 166 $_{28}$ 72 $_{40}$ 166 $_{54}$ 332 340.
II Reg 1 $_{3\ 15}$ 265.
2 $_{8\ 13\ 14}$ 272 $_{28}$ff. 314.
4 $_{29-31}$ 272.
5 $_{12}$ 4 $_{20}$ 272.
8 $_{16-18}$ 166 $_{19}$ 323 $_{26}$ 166.
9 $_{6}$ 332 336 $_{24}$ 211 $_{27}$ 198.
10 $_{15}$ff. 188 $_{27}$ 103 $_{31}$ 332 340.
14 $_{25}$ 332 338.
17 $_{4}$f. 325.
18 $_{5}$ 332 340 $_{9}$ 324 $_{13}$ 323 326 $_{13}$ff. 323 $_{13-16}$ 324 $_{14-16}$ 23 35 323 326 $_{17}$ 326.
18 — 20 60.
19 $_{1-37}$ 323 $_{8}$ 324 326 $_{9}$ 326 $_{9-37}$ 325 $_{15}$ 340 $_{20}$ 332 $_{28}$ 336 340 $_{29}$ 170 182 $_{35}$ 265 325.
20 $_{8}$ff. 179 182.
21 $_{12}$ 332 336 338.
22 $_{14}$ 240 $_{15\ 18}$ 332 336 $_{22}$f. 301.
23 $_{29}$ 198.
25 $_{18}$ 212 $_{30}$ 252.
Jes 1 — 39 15 18 19 24 34.
1 281 $_{1}$ 76 $_{2}$ 30 $_{3}$ff. $_{10}$ff. $_{15}$ 22 $_{16}$ 257 258 261 $_{16}$ 23 29 $_{22}$ 137 $_{24}$ 32 $_{24}$f. 26 $_{25}$f. 16 $_{26}$ 17 27 31 $_{27}$ff. $_{28}$ 16 $_{31}$ 137.
2 — 12 281.
2 $_{1}$ 76 $_{2}$ff. 17 $_{4}$ 16 31 $_{5}$ 17 $_{6}$ff. 16 20.
3 — 5 20.
3 $_{1}$ 30 $_{1}$ff. 20 30 $_{6}$ $_{8}$ 20 26 30 257 258 261 $_{14}$ 16 257 261 $_{14\ 15}$ 286 $_{15}$ 30 $_{16}$ 25 $_{17}$ 31 $_{16}$ff. 20 $_{24}$ 20 26.
4 17 137 16 31 $_{3}$ 17 16 17.
5 $_{1}$ 30 20 26 $_{8}$ 137 $_{10}$ 20 26
Jes 5 $_{12}$ 186 $_{13}$f. 31 $_{14}$ 20 26 185 $_{17}$ 20 $_{18}$ 22 $_{19}$ 24 186 $_{25-29\ (30)}$ 282 $_{26}$ 25 254 $_{26-29}$ 20 $_{29}$ 20 25 $_{30}$ 16 24 25 28.
6 75 $_{3}$ 29 $_{4\ 5\ 6}$ 152 $_{11}$ 20 26 29 $_{12}$ 20 29.
7 75 $_{2}$ 186 $_{3}$ 16 27 $_{3-9}$ 21 $_{5}$f. 183 $_{8}$ 20 254 $_{9}$ 16 20 27 31 184 $_{10}$ff. 21 33 $_{10-17}$ 184 $_{11}$ 190 $_{12}$ 184 $_{13}$ 185 190 $_{14-17}$ 182 183 $_{14}$ 29 33 183 185 186 188 189 $_{15}$ 183 184 185 188 189 $_{16}$ 20 21 26 33 183 184 185 188 189 $_{17}$ 20 21 31 184 188 189 $_{18-25}$ 21 $_{20}$ 9 $_{22}$ 17.
8 75 $_{1-4}$ 33 182 183 189 190 $_{3}$ 32 $_{4}$ 20 $_{5}$ff. 21 $_{5-8}$ 33 $_{6}$ 160 249 $_{6-8}$ 20 21 $_{7}$ 33 $_{9\ 10}$ 16 24 25 28 $_{14}$ 137 $_{16}$ 291 $_{18}$ 27 137 182 $_{19\ 20\ 21}$ 151 $_{23}$ 205.
9 $_{1-6}$ 19 31 32 33 $_{2}$ff. 17 $_{3}$ 16 24 28 217 $_{4}$ 17 222 $_{5}$f. 17 $_{6}$ 17 18.
10 $_{4}$ 282 $_{5-34}$ 24 $_{5}$ff. 25 26 $_{5-19}$ $_{8-12}$ 26 $_{12}$ 16 25 $_{16\ 17}$ 16 $_{18}$ 16 249 $_{20}$ff. 16 $_{20-27}$ 26 27 $_{24}$ 25 $_{26\ 27}$ 16 $_{28-34}$ 26 27 28 $_{33}$f. 16.
11 $_{1}$ 17 283 $_{1-9}$ 19 31 32 33 $_{2\ 3}$ff. 17 $_{4}$ 16 $_{6}$ 255 $_{6}$ff. 17 $_{10}$ 17 18 $_{11}$ff. $_{13\ 14}$ 18.
12 24 $_{1}$ff. 16 28.
13 24 $_{22}$ 47.
14 24 $_{1}$f. $_{2}$ 18 $_{8}$ 73 $_{24-27}$ 24 25 28 $_{25}$ 16 $_{32}$ 16 17.
15 16 24.
16 16 24 $_{5}$ 17.
17 $_{1-3}$ 26 $_{1}$ff. 20 $_{3}$f. 16 $_{4}$ff. 20 $_{6}$ 332 334 $_{12}$ $_{14}$ 24 25 28 $_{13\ 14}$ 16.
18 $_{1}$ff. 28 $_{2}$ 28 47 $_{4}$ 29 $_{5}$ 24 $_{5}$f. 28 $_{6}$ 16 $_{7}$ 17 18 47.
19 24 $_{1}$ff. 16 17 $_{19}$f. 182 $_{23}$ 17 25 $_{24}$f. 18.
20 182 $_{3}$f. 21 $_{3}$ff. 26 28 $_{4-6}$ 182.
21 24 $_{16}$ 332 334 349 $_{17}$ 332 334.
22 $_{1-3}$ 23 $_{2}$ 28 $_{3}$ 31 $_{4}$f. 24 $_{5}$ 27 28 29 $_{11}$ 186 $_{13}$ 187 $_{14}$ 23 24 26 29 $_{15}$ 187 $_{15}$ff. 22.

Jes 23 24 18 18.
24—27 24.
24 15 332 335 340 341 21—23 17 23 149.
25 3 18 6 7f. 17 8 17 18 10—12 16.
26 11 13 17 19 18 21 16.
27 1 16 2 248 2ff. 17 9 16 12f. 18.
28 1 284 1—4 21 5 17 5f. 6 16 24 28 7ff. 22 14 82 15 20 15ff. 22 16 17 27 31 16ff. 16 18 20 18f. 22 22 22 82 83 84.
29 1f. 26 1—3 31 2 25 27 2f. 24 25 28 5 5 16 24 25 28 6 16 7 16 24 25 28 8 24 25 28 9ff. 13f. 22 15 17 29 16—24 282 17 7 18f. 17 20 82 83 84 20f. 16 23 17 332 335 341.
30 1—16 28 3ff. 26 6f. 9 22 10 24 12 29 12ff. 26 27 13 24 14 22 15 27 29 17 16 22 28 18 17 18—26 282 20 20ff. 17 22 25 27ff. 16 27—33 24 25 27 29 16 29 33 16.
31 1—4a 26 1—3 28 2f. 25 3 22 24 26 29 275 4 16 4—9 24 25 28 5 282 6 7 8 9 16.
32 24 1 17 149 3—5 17 15 17 30 19 16.
33 24 25 27 5 12 9 73 12 12 15 17 17 17 18 149 20 12 20f. 22 17.
34 24 1—4 5—17 16.
35 24 1—11 188 5f. 17 8ff. 18.
36—39 69 323 333 1 323.
37 16 332 340 349 21 332 336 22—29 293 22ff. 24 25 25 25 26 28 31f. 33 16 33ff. 24 35 323 36 29 30 179 182.
38 323 3 323 7f. 179 182 9—20 323.
39 1 323.
40 21 249.
41 2 39 17 332 21 147 25 26 27 28f. 40.
42 8 40.
43 8—13 292 15 147 17 208 27 85.
44 6 147 6—8 292 11 41 23 284.
45 3 15 332 20f. 41 42.
46 1f. 81 13 45.
47 5 10.
Jes 48 1ff. 292 1 2 332.
49 1 43 3 284 14—21 17 42.
51 1 1—8 43 44 5 43 6 44 12 14 44 45.
52 7 46 147 7ff. 46 12 332.
53 32 12 18.
54 2f. 46.
56 5 273.
58 8 9.
59 9—11 291.
Jer 1 76 77 13 136.
2 23 249.
3 1 239.
4 4 257 258 260 261 12 256 18 257 259 260 261.
5 27 256.
7 3 332 3 5 257 258 260 261 21 332.
8 17 12 19 152.
9 14 332.
10 19 255 25 44.
11 3 332 18 257 259 261 19 255.
12 5 217.
13 11 218 12 332 29 250.
14 7—9 315 334.
15 16 249.
16 9 332.
17 10 257 259 261 18 5.
18 1—4 5—10 182 11 257 258 261.
19 1 2 182 3 332 10 11 12 182 15 332.
21 4 332 12 14 257 259 261.
22 30 31.
23 1—8 31 2 257 258 261 332 5 6 156 10 248 22 257 258 261 30 295.
24 5 332.
25 5 257 258 261 15 27 332.
26 3 13 257 258 261 18 291.
27—28 181.
28 2 332 8 9 295 14 332.
29 4 8 21 332 22 255 25 332.
30 2 332.
31 22 332 40 158.
32 6—13 182 14 332 14f. 182 15 332 16 256 257 261 30 332 42—44 182.
33 4 332 15 283 16 156.

Jer 34 2 13 333.
35 13 333 15 257 258 261 17 18 19 333.
37 7 333.
38 14 247 17 333.
39 16 333.
40 5 252.
42 6 15 18 333.
43 8—13 182 10 333.
44 2 7 11 333 22 257 258 261 25 333 26—30 179 181.
45 2 333.
46 10 7 18 151 25 333.
48 1 333 15 151.
49 19 43.
50 10 7 18 333.
51 27 151 33 333 57 151 61—64 182.
52 34 252.
Hes 2 5 292.
4 1—5 4 181.
4 1—3 179 3 180 181 4—6 181 17 45.
5 2 5—17 181.
8—11 271.
8 4 333 334.
9 3 333 334.
10 15 272 19 20 333 334.
11 22 333 334.
12 1 [illegible] 179 180 182 [illegible] 180 17—20 181 182.
13 17ff. 240 271.
21 8 181 [illegible] 17 271 11f. 181 182 25 27 181 30 180 181 183 31 5.
24 [illegible] 180 15—18 182 [illegible] 180 [illegible] 118 123 [illegible] 118 [illegible] 180.
27 8 10 205 18 9 30 254.
33 33 292.
34 4 250.
36 31 257 258 260 261.
37 32 1 271 [illegible] 180 [illegible] 215 [illegible] 180.
38—39 25 294.
40—48 271.
43 [illegible] 333 334.
44 [illegible] 333 334.
Hes 47 3 5 8 6 7 93.
Hos 1 75 182 4 31 7 293.
3 75.
4 2 143 9 257 258 261 12 272.
5 4 257 258 260 261 8 206.
7 2 257 258 5 82 83 84 9 5 9 14 120.
8 5 218.
9 1 157 5f. 313 11 8 15 257 258 261.
10 5 81.
12 3 257 258 4 5 269 10 313 12 208.
Jo 2 2 9.
3 10 201.
4 2 159 2ff. 160 12 14 159 16 72 16ff. 73.
Am 1 73 1 65 67 68 71 77 2 72 73 74 75 3 72 74 3ff. 73 4 74 6 9 72 250 11 12 72.
2 73 1 4 5 72.
3 1 13 66 14 65.
4 1 66 4 65.
5 1 66 5 65 66 6 14 15 282 26 313 27 66 72.
6 7 66 10 11 69 14 72.
7 1 69 76 1—9 7—9 66 9 65 66 67 69 70 72 10 66 67 10—17 65 66 67 69 70 74 11 31 65 66 71 12 65 12f. 66 14 68 16 67 17 66 68.
8 1 1ff. 66 5 69.
9 7 8 8—15 70.
Ob 4 214 21 149.
Jon 4 11 188.
Mch 2 7 257 259 8 250 9 257 13 149.
3 4 257 12 291.
4 7 150 13 28.
5 1 103.
6 10 6 16 254.
7 13 257 261.
Na 2 1 46.
3 2 220.
Hab 2 17 73.
Zph 2 6 47 9 333 334 340 13ff. 26 17 6 15 254.
3 15 150.
Hag 2 1—9 289.

Sach 1 1 289 4 257 258 261 287 4—6 292 6 257 259 260 261 7 289 11 12 268 14 289.
2 10 12 285 13 284 285 286 287 288 290 14 286 14—16 285 286 15 284 285 286 288 290 17 73.
3 8 180 282 283 290 9 282.
4 6 282 296 6—10 282 290 9 284 286 288 10 282 289.
6 8 288 9—13 282 283 284 285 287 288 290 11 283 12 283 288 290 14 283 288 15 284 286 288 290.
7 1 289 7 287 9 10 296.
8 1 6 289 8 286 16 17 296.
9 7 6 9 211.
10 3 203 8 254.
12 7 6 6 28 11 203 207.
14 159 4 159 160 9 149 160.
Mal 2 16 333 334 17 ff. 291.
3 1 268 1—5 13—21 291.
Ps 1 1 81 82 83 84 3 250.
5 3 148.
10 16 148 149.
18 8—18 198 15 84 27 84 86.
19 6 216 8 270.
22 29 148.
23 3 271.
24 7 8 9 10 148 149 153 8 220.
26 4 10.
28 4 257 258 259 261 262 5 259.
29 10 148.
31 18 41.
35 19 6.
36 11 47.
41 14 333 335 340.
44 3 250 5 148 149.
45 10 216.
47 3 7 148 149 8 149 9 148.
48 3 148 149.
53 2 249.
59 6 333 335 349.
68 215 8 204 212 9 204 212 333 335 17 202 18 203 306 25 148 149 28 204 205 36 333 335.
69 7 333 335.
Ps 72 18 333 335 340.
74 7 275 12 148 149.
77 12 257 259 261.
78 7 257 259.
84 4 148 9 10 149.
85 6 47.
87 5 201.
89 19 148.
90 8 220.
91 6 211.
93 1 148.
95 3 148.
96 10 148 149.
97 1 148 149 11 248.
98 6 148 149.
99 4 148.
103 19 149.
104 23 217 29 44.
106 29 39 257 259 260 261 48 333 335 340.
110 219 3 9 4 156.
114 5 202.
118 12 208.
119 51 82 83 84 85.
120 5 218.
137 6 218.
138 5 216.
145 1 148 149 11—13 149.
149 2 148 149.
Prv 1 22 82 83 85.
3 14 82 83 84.
4 12 5 10.
6 23 8.
8 14 83.
9 7 f. 12 82 83 85.
10 10 6.
11 16 249.
13 1 82 85.
14 6 82 85 9 82 83 86 11 45.
15 12 82 83 85 17 252.
19 2 5 25 28 f. 82 83 85.
20 1 82 83 84 11 257 260 261 262.
21 11 82 83 85 24 82 83 84.
22 5 9 10 82 83.
23 21 104 29 103 104 105 29 35 103 33 35 104.

Prv 24 4 8 9 82 83.
26 23 6.
27 27 210.
29 8 82.
30 1 76 199 30 222.
31 240 1 76 15 218 20 9.
Hi 1 3 232 21 124.
8 5 218 219.
9 18 271.
12 18 8.
13 14 274.
14 2 5.
15 28 5.
16 12 10 20 86.
18 13 128.
24 5 217 219 222.
27 23 254.
28 13 250.
29 10 218 16 306.
31 13 306 30 284.
32 4 137.
33 23 86.
39 1 209.
Cnt 5 6 271.
6 1 222.
10 6 7.
Rt 1 20 274.
2 12 333 340 341.
Thr 1 1 222.
2 15 16 254.
Koh 1 1 76.
Dan 4 140 34 140.
7 9 10.
10 13 20 86.
11 35 7.
12 1 86.
Esr 1 3 333 338.
3 2 333 338.
Esr 4 3 333 338.
5 1 333 338.
6 14 21 333 338 22 27 333 338.
7 6 333 340 15 333 338.
8 35 333 339.
9 4 333 8 273 15 333 340.
Neh 2 14 158.
6 7 42.
9 35 257 258 261.
10 1 4.
12 10 11 166.
I Chr 3 166.
4 10 333 340.
5 26 333 340.
6 57 201.
15 12 14 333 338 349.
16 4 333 33 340 36 333.
17 24 333 340 349.
22 6 333 340 349.
23 25 333 338.
24 19 333 340.
25 4 199.
28 4 333 340.
29 10 333 340.
II Chr. 2 11 333
4 17 92 96
6 4 7 14 16 17 333 338 340.
11 16 333 339.
13 5 333 340.
15 4 13 333 340.
20 9 275 19 333 335 25 8.
26 10 105.
29 7 339 10 333 340.
30 15 333 339.
32 17 333 340 31 85.
33 16 333 339 18 333 338.
34 23 26 333 336.
36 13 333 340.

2. Apokryphen.

Judith 7 3 207.
14 6 271.
JSir 3 18 82 83.
8 11 82 83.
10 2 3 85.
13 1 82 83.
JSir 31 26 82 83.
32 18 82 83.
44 4 249.
48 5 198.
Ep Jer 7 1 248.
I Mak 2 1–3 165.
12 49 203.
16 1–14 165.
II Mak 3 19 240.
III Mak 1 18f. 240.

3. Andere jüdische Schriften.

Sibyllinen V 282 187.
Henoch 15 11 248.
103 5 249.
Jubiläen 11 14f. 165.
Berakot 4 3 11.
Joma 21^b 199.
Megilla 25^b 81.
71^b 27.
Aboda zara 18^b 19^a 81 84.
Middot 1 3 126.

4. Neues Testament.

Mt 18 10 277.
Mk 1 6 187.
Lk 1 59—61 165.
Act 12 15 277.
Apk Joh 16 16 198.

5. Koran.

2 139f. 53.
5 3 53.
8 34 53.
9 7f. 53.
17 1 62 53.
22 25 53.
32 19 53.
44 1 22 54.
48 25f. 53.
53 1—18 52.
67 3 55.
78 12 55.
81 19—25 51 52.
94 1 58.

II. Sachregister.

ʿAbdi-Ḫipa 155.
Abdili'ti von Arados 320.
Abel 215, ein Schäfer 214.
Abelmeḥola 91—97.
Abholzung der Berge 73.
Abiezer 90.
Abraham 55, sein Tod 232.
Absaloms Grab 158.
Abschreiber 282, — Gedankenlosigkeit 217.
Absolutheit der Religion 15.
Acacia 92.
Accommodation, religiöse 175.
Ackerbau 187.
Adam 92.
Adama 92.
Adonis 215.
Adummatu 327.
Adventslied 148.
Ägypten 320 322.
Änderung des Textes 281 282 294.
Äthiopen 322, ihre Gesandten in Jerusalem 28.
Ahab 179.
Ahas 34 184 188 189, sein Hilfegesuch an Tiglat Pileser 20, sein Unglauben 33, assyrischer Vasall 21.
Ahasja von Juda 198.
ʿAin el-Helweh 93.
ʿAin ǵâlûd 90.
Akko 319 322.
Akkusativ im Semitischen 133 136 137 139.
Akzib 319.
Allianz, ägyptische 22.
ʿAlma 32.
Alphabet, seine Herkunft 200.
Altaqu (Elteke) 320.
Altar, Altarbau 331 343 346 347.
âme extérieure 271 272 274 276 277, sie in die Hand nehmen 274, sie wegwerfen 274.
Amkaruna 320.
Ammon 322.
Amoriter 200 345.
Amos, sein Buch, seine Biographie 65 67 68 70 72 179 180 293. Aufzeichnung seiner Reden 74.
Anat, Name eines Mannes oder einer Göttin 199.
Anführer 204.

Anthropomorphismus 268.
Antiassurstücke im Buch Jesaja 19 24 25.
Antichrist, sein Fall 28.
Apollo Smintheus 327.
ʿAraba 211.
Arabien und Araber 327 328; König der Araber und Assyrer 328, Telḫunu Königin Arabiens 327.
Aramaismus 213 218.
Aramäer 179, aramäisch 211 213, aram. Lehnwort 220; aramäisch, die Sprache der Israeliten 200.
ʿAroʿer 93.
Aron 306.
Asarhaddon 25.
Asdod 21 322.
Askalon, Sidqa Kg. von Ask. 320 322.
Asketen 187.
Asser 199 204 205.
Assimilation, partielle 220.
Assur-nâsir-pal III 199.
Assur und Assyrer 15 18 20 25 26 27; Bündnis mit — 185, Assurs Fall 19, Parteigänger 34, Sieg 16, Sturz 15 16, Strafmission 19 21, Unterwerfung 34, Überschreitung seiner Aufgabe 26. — Weissagung auf den Fall des historischen Assur 26. — König der Araber und Assyrer 328.
Assur = Syrien 25 27.
Assyrische, das A. im hebr. Wörterbuch 252.
Assyrischer Bericht über Sanheribs Feldzug 310.
Ausfall oder Zusatz eines *ô* vor *r* 201.
Aussatz und Aussätzige 119 123 128.
Auszeichnung, ehrenvolle 283.
Azuru 320.

Baal Peor, Abfall zu ihm 110 111.
Baalsehe 236 239 240 241.
Babylonisch, Einführung in das hebr. Wörterbuch 252. Qualität der babylonischen Höherentwicklung 229.
Barak 198 199 212.
Baruch-Stücke 69.
Bauer und Bauernschaft 200 213 214, Bauernkönigtum 240.
el-Bedr, heiliger Vulkan 198.
Beduinen u. Beduinenart 209 214 215.
Begleiterengel des Propheten Sacharja 284.
Benebarka 320.
Benjamin 203.
Berg der Gesetzgebung 198.
Berggott = Elschaddaj 212.
Bergziege 209.
Bêsan 91.
Beth-bara 91 98.
Beth-Dagon 320.
Bethel 67.
Beth-shean 92 93 95.
Beth-shittah 91 92 96.
Bethuel 234.
Bienen, wilde 187.
Bigamie 238, mit zwei Schwestern 237.
Bilderverbot 113.
Bileamsprüche 150.
Bilha 205.
Bit-zitte 319.
Blick, böser 118, —, gefährlicher 119.
Blut 120, —opfer 120, —rache 214, —rächer 237, —sprenger 126.
Böckchen in der Mutter Milch kochen 111.
Brauch, abergläubischer 111.
Budu-ilu von Bit-Ammanaa 320.
Bund mit Mose und Israel 113.
Buntzeuge u. Stickereien 200 209 213.
Burak, in der Mohammedlegende 54 55 57 59 61.
Butter, Buttermilch 210.
Bündnispolitik, nach Jesaja die ärgste Torheit 22.

Chananja 293.
Cheldaj 283.
Chronik 281 341.
Clansmoral 30.
Codex Hammurabi 229 238.

Damaskus 183.
ed-Dâmijje 92 93 94 96 97 98 99.
Dämonen, unterirdische 128.
Dan (= Tell-el Ḳâḍî) 198 199 204 205.
Dativus ethicus 219.
David 153, Hütte Davids 31.
Davididen 30 31 32 283.
Davidlied 337.
Davidpsalter 335 337 341.
Debir 201.
Debora, Prophetin 196 198 199 201 240.
Deboralied 346.
Deborat, Stadt 196 199 201 202.
Debûrîje 201 202.
Degradation einer Frau zur Sklavin 230.
Dekalog 113, jahwistischer 111 112.
Demonstrativa, ihre Bildung 139.
Demosthenes 284.
Denkmal, ältestes, des hebr. Schrifttums 196.
Determination, Grade und Abstufungen der Det. 140, Mittel der Det. 131 134.
Deuterojesaja 39 281 287 292 294 331 341.
Deuteronomium und Deuteronomisten 216 296 348.
Diaspora 150.
Dichterkreis bestimmter Psalmen 336.
Dienstmann 202.
Dissimilation 201.
Dittographie 44 99 213.
Donner und Donnerschläge 208 212, = Jahwes Stimme 208.
Doppelgänger, zweites „Ich“, 270 271.
Dornbusch, Offenbarung im — 304.
Dschenîn 195 200 202.
Dualis 132.

Ebal 344.
Eden, der Garten von — 60.
Edom 211 212 322.
Ehe 229 239, monogamische 241, Ausstattung einer Tochter 237, eheliche Treue 229, Erdienungsehe 240.
Ehebruch 239, Verdacht des Ehebruchs 123.
Eheideal 229.
Eherecht 229 230 237 238 239. Verschiebungen im — 236.
Ehescheidung 229, —sgrund 230, —srecht 239.
Eheverhältnisse 238.
Ehrenkranz 283.
Ehud 190.
Eigennamenentstellung 208.
Einsiedler 187.
Eintreffen der prophetischen Worte 292.
Ekron 320 322.
Elat 214.
Elemente, losgelöste — eines „Ich“s (Person) 270.
Elephantine 174 241.
Elfenbein 321.
Ellipse 217.
El-šaddai 212.
Elteke (Altaqu) 320.
Elulaeus 319.
Emanationslehre 32.
Engel Gottes resp. Jahwes 205 212.
Entscheidungsschlacht am Ende der Welt 198.
Ephod 310.
Ephraim 200 203 346.
Epigonen 287.
Erblichkeit des Berufs 175.
Erbtochter 237.
Erdaltar 347.
Erdbeben 71 72 73 212.
Erinnerungszeichen 182.
Erkrankung, unheilbare 229.
Erntefest 111.
Erstgeburtsopfer 112.
Erstlinge des Landbaues 111.
Esau 211.
Eschatologie 18 19 35 293 294 295 296, Endgericht 159.
Esel, Eselinnen 196.
Eselsfüllen 211 222.

Esra 338 341.
Ethobal 320.
Etymologie 41.
Exegese, Grundlage aller — 103.
Exil und Exilierung 33 293 296 320 338 339.

Farbe, rote 125; Farbenbezeichnung 195; Farbstoffe 120.
Fasten 121 122.
Feldzug, Zeit eines — 186.
Fels, heiliger 156 157.
Fenster 208.
Festgebote 111, —kalender 112.
Fett 210, — beim Opfer 111.
Feuerzeichen 207.
Flucht des Amos 67, — Mohammeds 51.
Formel, doxologische 343.
Frau 237, — eines Gefangenen 229 230, unheilbar kranke — 230, verheiratete — 240; Stellung der — 229, Freigebung 238 239, persönliche Wertung 237; weise Frauen 121 127.
Frauenhaus 239, Absperrung darin 240.
fravashis 275.
Freiheitstaumel 22.
Fremdbericht über einen Propheten 71.
Friedensherrschaft, jüdische 32.
Frömmigkeit 188 296
Fruchtbarkeit, animalische 106.
Fuß, zu — gehen 196; mit entblößtem — 123.
Fußsoldaten 217.

Gabriel, Erzengel 52 54 55 56 58.
Gad 204 205 212 346.
Gartenbau 187.
Gastrecht 213 214.
Gebot, paarweise Anordnung der Gebote 112.
Geist, einen —essen 117; religiös-ethischer — der Propheten 296.
Gelage 206.
Geld bei Bauern 213; —buße 239.
Gelübde 188.
Genius 276 277, der — einer Gottheit 275.
Gericht über Juda und Jerusalem 27, das jüngste — 148.
Gesandtschaft von Ninive 184.
Geschenke an die Braut 233 236.
Gesetzeslade 313.
Gesetzespaare 111.
Gesetzgebung am Sinai 304, Berg der — 198.
Gesetztafeln 110.
Gesichte 66.
Gesichtshalluzinationen 104.
Gewitter 198 207 208 212.
Gewittergott 208 307.
Gichonquelle 153 156 157 158 159 160.
Gideon 89 90 96 97.
Gilboa 90 96.
Gilead 203 212 232.
Gitter 208.
Glatze 117.
Gleichnisdichter 181.
Glücksjahr 188.
Goldschmuck 233.
Gôr es-Sêsabân 92.
Gott, Israels 208 211 345, vor David 155, Universalgott 23 30, — des Himmels und der Erde 231; edomitischer 211.
Gottesberg 304 306 308.
Gottesbezeichnung 186: Jahwe der Gott Israels 329—349.
Gottesdienst, Ort des — 301.
Gottesname, geheim gehalten 274.
Gottesstab 287.
Gottesspruch 190 333.
Gottheit, aramäische 346, hetitische 155, unterirdische 128.
Götterspeise 187.
Götzendienst 81 211 219.
Grammatikalisches:
Dativus ethicus 219.
Deiktika 134: *de* 135, *i* 134, *l* 137.
Demonstrativa 131 137 139: *a* 139, *l* 131.

Grammatikalisches:
Determination durch *m* 132, *t* 131.
Endung *at* 201.
Erweichung des ʿAin 211.
Genetiv, semitischer 133 136 139.
ḥireq compaginis 133.
infinitivus absolutus 141 142 143.
Intensivplural 221.
Nisbe-Endung 135.
Nomen und Verbum 138 142.
Partikel *ot* vorgesetzt 138.
Perfekt im Semitischen 141.
Permansive 141.
Pronomina, avisieren das rectum 134.
Reduzierende Wirkung der Endung *aj* 132.
status absolutus 131, — constructus 131 132 133.
Suffix *a* 137.
Temperamentvolle Verdoppelung 139.
Wechsel zwischen *r* und *n* 209.
Großvatername in der Familie 164.
Grundgesetz, deuteronomisches 346.
Grundregel der Exegese 103.
Gußbild 111.
Gut und Böse, Unterscheidung von 188.

Haar, gelöstes 117 122 123 128, langes, wallendes 197 211; Sitz der Kraft 272.
Haaropfer 119 127.
Haarschur 119 120.
Hadad, Gottheit 174.
Haggai 289 338.
Ḥaifâ 195 200 202.
Halbblutstämme 205.
Halbmanasse 346.
Hammer 207 210.
Hananja 182.
Handelsartikel 200.
Handelskrieg 200.
Handelsverkehr 200 202.
Handlung, symbolische 181.
Handwerk 214.
Haplographie 44 206 217.
Haremswirtschaft 240.
Harmageddon 198.
Harod 90.
Haupt, das — mit Staub und Asche bestreuen 117, das — verhüllen 118; Familien— 236.
Hauptfrau 237.
Hauptstraße 200.
Haustier 196.
Hauteinritzungen 117 127.
Ḫazailu 327.
Heber 213 215.
Heerführer 212.
Heerstraße 197.
Heidenmächte 25 34; Reden gegen die Heiden 151.
Heiligtümer, Vielheit der 301, Entstehung 277.
Heilspropheten und Heilsprophetie 34 293 296.
Herbst und Herbstfest 111 186.
Herdfeuer 206.
Hermon, der kleine 90.
Herrlichkeitserscheinung 335.
Herrscherkrone, umgedeutet in Ehrenkranz 283.
Herrscherstab 204.
Hesekiel und sein Buch 75 76 180 181 238 281 287 292 294 334 335 338 341 349.
Hetiter 195 197 199 209.
Heuschrecken 187.
Himmel, sieben 55 60, Tore des — 55.
Himmelfahrt Mohammeds 51 53 54 56 58 59.
Himmelsleiter 55 57 58 59.
Himmelstau 18.
Hinnomtal 160.
Hipa, eine Göttin 155.
Hiram von Tyrus 205.
Hirtenspeise 188.
Hiskia 23 34 319 320 321 322 323 326 327.
Hochsommer 186.

Hoffnung, messianische 148 150.
Höhenkult 340.
Honig 186 187.
Hörfehler 221.
Hosea 75 76 110 179 180 293.

Ich, das, losgelöste Elemente 270; die Seele konzentriert in Stab, Wurfspieß, Mantel 272.
Idealstaat 17.
imām 55.
Immanuel 32 33 188 292.
Interpretation der Prophetenworte 290.
Isaakgeschichten 238.
Israel 27 30 32 211 331.
Israeliten 195 200 203 209 211.
Issachar 199—206.

Jabboḳ 92 213.
Jabin, König 197.
Jael 209 210 213 214 215.
Jahresfeste 112.
Jahwe = Insdaseinrufer 211, = Vulkangott 307, als König 147, auf dem Sinai und in Kanaan 277, von Jerusalem 342, bei Propheten 294 295, ethnisierter 339 347 348. Jahwes Engel 265 266 267 268 270 275 278; Eifer 17 32, Erscheinen 74, Geist 32, Heiligtum 345, lebendige Kraft in der Geschichte 29, Kultus 346 347, Sieg 15, Wohnsitz 311. Jahwe Zebaoth 150 153. — Hingabe an Jahwe 29, Vertrauen auf ihn 27 29 34.
Jahwelade 313.
Jahwepropheten 292 294 295.
Jahwezelt 315.
Jakobssegen 108.
Jedaja 283.
Jehu 198.
Jeremia 30 71 75 180 181 182 293 294 333 334 336. Bearbeiter seines Buches 334 336 341.
Jerobeam 65 66 92 339.
Jerusalem 17 23 24 25 30 54 152 325 327 338 339.
Jesaja 15 21 22 23 26 29 30 33 34 35 75 180 182 238 291 293 327 341.
Jesreel 195 202.
Jesus 55 296.
Jetro 195 214 306.
Jochstangen 181.
Jogbeha 97.
Joḳmeam 95.
Jona ben Amittaj 338.
Joppe 320.
Jordan 90.
Josaphat-Tal 159.
Joseph 213.
Josephsspruch 106.
Josia von Juda 198.
Josua, Hohepriester 282 283.
Juda 199 205 215 322.
Judaspruch 106 108 109.
Juden und Judentum 199 200 211 212 214 230 241 282.

Kain 214 215.
Kamel u. Kamelmilch 196 210 235.
Kanaan und Kanaanäer, Stadtkönige 196 200, Oberkönig 197, Streitwagen 195, Sprache 200.
Kanaansagen 307.
Karawanenstraßen 200.
Karn Saṛṭabeh 92 95 97 98.
Kaufehe 236 237 238.
Kaufvertrag 236.
Kedes 212.
Kefr Abil 95.
Kenitenweib 199.
Keniter 214 215.
Kerubenthroner 349.
Kidrontal 158 159.
Kinderopfer 112 160.
Kison 195 207 208.
Klagelied 127.
Klagemänner 121 127.
Klageweiber 121.

Kleider 123 124, Gefangenenkleidung 182. Zerreißen der Kl. 117.
Kommandostab 204.
Konjekturen, zu verwenden im hebr. Wörterbuch 246—251.
Konkubinatsverhältnisse 238.
Kopftuch, das — ablegen 123.
Korrektur des Textes durch Zusätze 282 290.
König als Bezeichnung Gottes 149 152 154; — des Himmels 151, — Israels 149, — der Welt und der Heiden 149, — von Zion 155. Messianischer König 33 149 156.
Königsgrund 158.
Königsteich 158.
Körpereinschnitte 120.
Kranz und Kranzinschrift 284.
Krieg, syrisch-ephraimitischer 20.
Kriegsführung, antike 73, der Assyrer 23.
Kriegsgefangene 234, Tracht der Kriegsgefangenen 21.
Kriegsuntüchtigkeit 28.
Kriterium des Jahwepropheten 292 294 295.
Kuh, die rote, Asche 125.
Kuhmilch 210.
Kulteinheit 301.
Kultname Jahwes 331 340 341 344 346.
Kultstätte 157 345.
Kunstform der prophetischen Rede 170 180 183.

Laban 234, seine Töchter 236.
Lachisch 322.
Lade Jahwes 148 152 153 309 bis 314 349.
Lappidot 198 199.
Lavaströme 212.
Lea 199, —söhne 205.
Leben, das — aufs Spiel setzen 274.
Lebenslicht, sein Auslöschen 208.
Leddschûn 198.
Leviten 119 199 339.
Löwengebrüll 73 208.
Luftloch 209.
Luli (Elulaeus) 319.

Machir 203 204.
Macht, unterirdische 125.
Mahr 237.
el-Maḫruk 97 98.
Majestätsverbrechen 69.
Makhalliba 319.
el-Makhrûd 95 96
mal'ak Jahwe 269 275 278.
Malakastarte 278.
Malakbel 278.
Maleachi 291.
Malikrammu von Edom 320.
Manichäer 59.
Märkte 202.
Masoreten 217.
mašrabîje 209.
Massebe 343.
Matriarchatsverhältnisse 240.
Maus, Feldmaus = Symbol der Pest 327.
Mazzothfest 112.
Megiddo 95 195 198 200 203 206 207 208 213.
Meḫolah 93.
Mekka 201; Heiligtum zu Mekka 53.
Meluḫḫa 320 322.
Menahem (Minkhimmu) 320.
Menschenrechte, allgemeine 30.
Merom 207 208.
Meroz 208 213.
Messe 202.
Messias und messianische Zeit 17 19 33 103 105 148.
Metrik, hebräische 39 107.
Metropolis 201.
Micha 76 291 293, sein Buch 72.
Michael 58 237.
Midian 89 90 215 306 307.
Milch 209.
Milchkost 186 187.
Mitgift 237.
Mitinti von Aschdod 320 321.

Moab 213 322.
Mohammed, seine Reise nach Jerusalem und in den Himmel 51 53 55 56 58, als Imām 55, Operation zur Reinigung seines Innern 58.
mohar 236 239.
Monogamie 238.
Monotheismus, ethischer 30.
Mose 55 110 195 286 287 306 307 310.
Musikanten 321.
Mutter, des Königs 209, Mutter in Israel 201.

Naaman 215.
Nacktgehen 124 126.
Nagel, einen in der Mauer haben 273.
Nahor 234.
Nahr el-Muḳaṭṭaʿ 207.
Nahr ez-Zerḳâ 213.
Nahr Ǵâlûd 90 91 97 98.
Nahum 76.
Namengebung, Kinder nach Vorfahren oder Verwandten benannt, 163 bis 176; Seltenheit gleicher Namen in früher Zeit 166.
Naphtali 199 205.
Nasiräer 119 120 107.
Nationalsage 34.
Nazaret 200 201.
Nebenfrau 237 238.
Neby Daḥy 96.
Necho II. 198.
Nomadenleben 30 214.

Obadja 76.
Oberkönig, kanaanäischer 197.
Opferfeste auf dem Tabor 201 202.
Opferkult 296.
Opferlamm 214.
Opferzweck 346.
Ophir 205.
Ophra 90 96.
Orakel, doppelsinniges 28; Orakelgeberhöhe 90.
Ostjordanland 346.

Padi 320 321 322.
Palästina, Reichtum des Landes 105; Umwandlung der geologischen Verhältnisse 294.
Palmenstadt 214.
Papyri, aramäische 163.
Paradies 53 55.
Parallelstellen 103.
Patriarchen, ihre Herkunft 232.
Patriarchengeschichten 237.
Patrizier in den kanaanäischen Städten [196.
PC 301 312 313.
Pekach 183.
Penuel 97.
Person, losgelöste Elemente einer 270.
Personennamen, zusammengesetzt mit *mèlek* 154.
Pesach 112.
Pestilenz 327, ihr Symbol die Maus [327.
Pfählung 320.
Pferde, rote 196, scheu gewordene 207.
Philister 200.
Phönicier 200 205.
Pilgerlied 148.
Privatheiligtum 157.
Pro-Assurstücke im Jesajabuch 20.
Propaganda für Jahwekult 347 348.
Prophet und Propheten 179 240 288 291 ff. 337; anonyme 338; falsche 296, volkstümliche 179; Prophetenbegriff 292 293, Veränderung desselben 293; Persönlichkeit des Propheten 65; Zweifel an der prophetischen Sendung 285; Prophet, Vorhersager historischer Ereignisse 296, als Schriftsteller 71 180; Regeln der prophetischen Rede 185.
Prophetenerzählungen und —geschichte 69 76 337 338.
Prophetenlegenden 69.
Prophetie, eschatologisch 73 294, s. auch Eschatologie.
Psalmen 148; das „Ich“ der Psalmen 148; —sammlungen 335 336; —stil 335.

Psalter, elohistischer 338.
Psychologie, animistische 270 277, primitive 275.

Qadesch, Filiale des Sinai oder nicht 302 305.
Quelle, heilige 158 159.

Rahel und Rahelstämme 345.
Rahmensätze prophetischer Gottessprüche 341.
Ramses II. 195.
Râs 'Umm el-Ḫarrûbeh 96.
Rebekka 234 235.
Rechabiten 188.
Recht, altisraelitisches 30, babylonisches 239, Übernahme des Rechts aus Babylon 229, öffentliches 238; Kriminalrecht 239; Recht der Witwe 240.
Rechtsbeugung, durch Kultur erzeugt 30.
Rechtsbildung 292.
Rechtsentwicklung 239.
Rechtsidee 240.
Rechtspflege, ihr Zentrum 30.
Rechtssinn 30.
Rechtssitte, ältere 240.
Redensart, sprichwörtliche 187.
Regenbogen 182.
Regenzeit 207.
Reife, religiös-sittliche 188 189.
Reinheit, innerliche 296.
Reinigung Mohammeds 57 58.
Reiter 203; Reitpferd 196.
Religion u. Religionsauffassung bei den Propheten 30 240 296; Religionseinfluß, ägyptischer 32, persischer 32. Veräußerlichung u. Vergröberung der Rel. 297.
Religionskrieg 200.
Rest, der bekehrte 27, gerettete 27 29.
Rezin 183.
Rinderzucht 200.
Rot, Bedeutung der roten Farbe 120.
Ruben 199 204 205 206 346.
Ruderknechte 205.

Sabbatgebot 111.
Sacharja 75 180 284ff. 338.
Sage, ätiologische 110; Stil der alten Sage 235.
Sakralgemeinschaft 241.
Salmanassar III. 199.
Salomo 205 338.
es-Salṭ 213.
Samaria 21 183.
Samgar 197 199 200.
Samma ben-Age 199.
Sangar 199.
Sanherib 23 24 322ff., seine Züge nach Westen 319 324 325, sein zweiter Zug 326 328.
Ṣarĕthan 92.
Sargon 22 182.
Sariptu (Zarepath) 319.
Saul 203.
Saures beim Opfer 111.
Scepter 107, Davids 108.
Schafbutter 210.
Schafzüchter 71 200 214.
Schalmeienweise 206.
Scheideweg, Zeichen des 181.
Scheidung u. Scheidungsverbot 239.
Schema des Judasegens 106.
Schießscharten 209.
Schiffe, fremde 205.
Schilospruch 103 106.
Schlacht am Tabor 208.
Schlachtreihen 204.
Schläfe 211.
Schlägel 210.
Schlauch 206.
Schleichhandel 200, Schleichwege 206.
Schlußformel, doxologische 335.
Schmied 214.
Schmuck, weiblicher 233.
Schmuggel 200.
Schreiber und Regent 212.
Schutzengel 85, —geist 276, —mittel 118.
Schwur 233, —form 231, —formel 343, —geste 233.
Scythopolis 93.

Sebulon 199 201 204 205.
Ṣedeḳ, König 156.
Seehandel 202.
Seele, l'âme extérieure 263 ff.
Seher 187 293.
Seir 211.
Ṣerēdat 92 96 97.
Ṣerērah 91.
Serubbabel 283 289 290.
Sethos, Statue des 327.
Sexualleben, religiöse Beurteilung desselben 241.
Shabaka 322 326.
Shabataka 325.
Shamshimuruna 320.
Sharruludari 320.
Shechem 90 91 96, s. auch Sichem.
Shunem 91.
Sichem 331 343 346, Heiligtum in — 344, Kultusordnung daselbst 345.
Ṣidḳa von Askalon 320 322.
Ṣidon 319 320 322.
Sidrabaum 59 60.
Sieg = Rechtfertigung 213; Siegeslied [106.
Sillibel 321.
Silo 314 348, s. auch Schilospruch.
Siloatunnel 159.
Silpa 205.
Simeon 205.
Simson 110.
Sinai 198 302 304 ff., Sitz Jahwes 304 309; Lage des Sinai, in Arabien 305, unweit Qadesch 307.
Sinaisagen 307 308.
Sinaivulkan 212.
Sisera 105 197 210 211.
Skeptiker 289.
Spottlied 293.
„Sproß", davidischer 283 290.
Stab mit Wunderkraft 272.
Stadtheiligtum des Zion 158.
Stadtkönige, kanaanäische 196 197 [200.
Stammnamen 214.
Statistik über den Gebrauch des Gottesnamens: Jahwe der Gott Israels 332 333.
Staub und Asche, sitzen in 125 126, sich bestreuen mit 125.
Steppengott 30.
Stibium 321.
Stickereien 200 209 213.
Stierbilderverehrung 208 211.
Stiftshütte 301 303.
Streitwagen 203 209.
Strophenbau im Segen Jakobs 106.
Sturmangriff 212.
Stuten 196.
Succoth 92 97.
Syrer 27.

Taanach (Taʿannuk) 95 195 206 208.
Ṭabbath 91 96.
Tabor 196 202, Opferfeste auf — 201, Schlacht am — 208.
tabu und tabuieren 121 122 208.
Tafeln, des Gesetzes 110, Zerschmetterung derselben 109.
Tag, der jüngste 149; s. auch Eschatologie.
Talio 84.
Tarsis 205.
Tauschhandel 213.
Telḫunu, arab. Königin 327.
Tell-Abû-Ḳudês 212.
Tell-el-Ḳâḍî = Dan 198.
Tell-el-Mutesellim 197 206.
Tempel und Tempelbau 149 284 288 290 294 338. Beisteuer zum Bau 293, Unzerstörbarkeit des Tempels 315; in der Tempelmauer einen Nagel haben 273.
Tempelhaus 315.
Tempelsänger 335.
Tempelweihgebet 338.
Theokratie 17 150 151.
Theophanie 157.
Textbearbeitung 334, —kürzung 74, —verderbnisse 282, —verletzungen 282, —wiederholung, irrige 217.
Thron, göttlicher 313.
Tierblut 120.
Timnath 320.

Tirhakah 325 326 327 328.
Tobia 283.
Tod, eine geheimnisvolle Macht 126.
Tote, der, begraben 118, nackt in der Unterwelt, im Totenreich 124 125; Fürsorge für den — 137.
Totem 273.
Totenaberglauben 121.
Totengeist und -geister 117; Abwehrmittel 118.
Totenklage 117 120 127.
Totenkult 126 128.
Totenopfer 127.
Totenverehrung 117.
Trauergebräuche, ursprünglich Abwehrmittel 126, israelitische 117 119.
Trauerzeremonien 127.
Tränkrinnen 206.
Tritojesaja 291.
Trompeterruf 206.
Tuba'lu (Ethobal) 320.
Tutmosis 198.
Tyrus 205.

Überschrift eines Buches 67 76.
Übertreibungen in assyr. Berichten 321.
ukarinnu-holz 321.
uknu-steine 321.
Umbiegung und Umdeutung des Sinnes 282 283 331.
Unheilspropheten 291 293 296.
Unterabteilungen des Stammes 204.
Untergeister 32.
Unterwelt 125.
Urbi 321.
Urdeuteronomium 292.
Urimilki von Gebal 320.
Ushu-holz 321.
Uzzia 71 72.

Vergeltung, göttliche 84, Motiv derselben 190.
Verhüllung des Hauptes 117.
Verkauf, eines Mädchens in Sklaverei 238.
Verlassung, böswillige 229.
Vermögensrecht 229 236 237.
Vermummung 122.
Vertrauen, auf Gott 22.
Verwechslungen in der Schrift 44 208 222.
Vision 52 53 60 180 282.
Völkerverbrüderungsmahl 17.
Vorzeichen 33.
Vulkan, heiliger 198.

Wâdy eǵ-Ǵôzeleh 99, — el-Mâliḥ 93, — Far'ah 91 93 95 96 98 99, — Ḥesbân 213, — Yâbis 95.
Wagenkämpfer 207.
Wahllesart 41.
Wahrheitsgehalt, der ewige der prophet. Verkündigung 296.
Wahrzeichen 182.
Wâlide (Mutter des Königs) 209.
Wanderschmiede 214.
Waschung 123.
Wasser, bei Beduinen 209; — verkäufer 206.
Weidebezirk 214, — land 105 213.
Weigerung des Mädchens 231.
Wein, in Hebron und Engedi 105; eschatologisch-apokalyptischer — 103 105, — genuß 103 104, — reichtum 105, — schläuche 206.
Weissagung 179 181 182 183 189; messianische — 32, prophetische — 291.
Weissagungsbeweis 292.
Weltbürgertum 30.
Weltherrschaft 34.
Weltmacht, gestürzt 25, vernichtet 19.
Wettergott 208.
Wiederverheiratung 237.
Witwe 239.
Wohnsitz Gottes 286 309, des Wüstengottes 305.
Wörterbuch, das hebräische 245ff.
Wortspiel, etymologisches 106.
Wunder, Wunderbares 179 287.
Wunderkind, messianisches 32.

Wunderkraft, Sitz derselben 272.
Wüste, das rote Land 196.

Zamzam, Quelle 56.
Zarephath 319.
Zauber 117, Zauberkraft konzentriert in Stab, Wurfspieß, Mantel 272 274, —schnur 121.
Zauberinnen, israel. 271.
Zedekia 179.
Zeichen 179 180 182 183 190, Ausmalung des Zeichens 181, Zweck 182, Beweis der Wundermacht 179.
Zelt 209 210, — heiliges 309 312.
Zeltheiligtum 302.
Zeltpflock 210.
Zephanja 76.
Ziegenkäse 210.
Ziegenmilch 210.
Zion 149 152 153, das wahre 159, das neue 30.
Zitat 197.
Zukunftshoffnung 18 19 30.
Züchtigung, körperliche 239.
Zweifel am prophetischen Wort 284 ff.

III. Register der behandelten hebräischen und aramäischen Wörter.

Zu S. 245—262 siehe das Verzeichnis S. 262.

ארד 220.
אשור 25 27.
אשנב 220.
בוש 221.
דבק ל 218.
דברי עמוס 76.
דלף 222.
הכלילי 104 105.
הכלילות 104 105.
חקר 216.
יהוה אלהי ישראל 331—340.
לוץ (ליץ) 81—84.
ליצן 81.
ליצנותא 81.
לֵץ 81—85.
לָצוֹן 81—83.
מור 222.
מחק 222.
מֵלִיץ 85 86.
מְלִיצָה 86.
ממיק 82.
ממיקן 82.
ממיקנותא 82.
נאם יהוה 151.
נחל 219.
עטרת 284.
עלמה 32.
עֵמֶק 158 f.
פְּנִיכָא 220.
רגלי 217.
שחר 218.
שיח 216.
שריד 219.

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.

SYRISCH-GRIECHISCHES WÖRTERBUCH

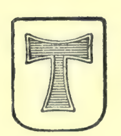
ZU DEN

VIER KANONISCHEN EVANGELIEN

NEBST EINLEITENDEN UNTERSUCHUNGEN

VON

OTTO KLEIN
DR. PHIL.



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1916

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

28

VORWORT.

Zum Studium der syrischen Sprache wurde ich aus theologischem Interesse getrieben. Ich hatte mich nämlich bei meinen Studien vor Allem mit den Problemen beschäftigt, die sich bei dem Worte „Neutestamentliche Kanongeschichte" vor uns auftun. Nun ist bekannt, welche Rolle die syrischen Evangelienübersetzungen hierin spielen, zugleich aber auch, daß ihre Beurteilung und Bewertung durch die verschiedenen Forscher durchaus ungleichmäßig ist. Zu einem eigenen Urteil konnte ich hierbei um so weniger kommen, als keine der in den verschiedensten Büchern, deren Titel in der Hauptsache in meinen Untersuchungen angeführt sind, dargestellten Ansichten sich vor der gegnerischen durch bessere Begründung ausgezeichnet hätte. So entschloß ich mich, selbst die syrische Sprache zu erlernen. Und dieser Entschluß ist für mich zu einer Quelle des Genusses und der Erkenntnis geworden: zu dem ersten, weil nach meinem Empfinden das Syrische eine schöne Sprache ist, die das Ohr durch ihre tönende Fülle erfreut; zu dem zweiten, weil ich erst dadurch eine begründete Ansicht über all die vielen mit den syrischen Evangelienübersetzungen zusammenhängenden Fragen erlangen konnte. Einige derselben bespreche ich in den „einleitenden Untersuchungen" dieses Buches. In den ersten beiden ist eine historische, in der dritten eine exegetische Frage behandelt, alle drei wurzelnd in den aus dem Wörterbuch zu ziehenden Folgerungen und gipfelnd in der vierten Untersuchung, die eine Geschichte der syrischen Evangelienübersetzungen bieten will. Ich wollte durch diese Erörterungen den alten und jungen Theologen Lust machen, auch ihrerseits syrisch zu lernen. Und hierzu soll mein Wörterbuch behilflich sein. Man lernt eine Sprache am schnellsten und angenehmsten durch Lektüre. Welche aber gäbe es für den Theologen, die einfacher und zugleich erhabener wäre als die der Evangelien? — Das Wörterbuch, das ja vor allen Dingen Vergleichungen der einzelnen Übersetzungen der griechischen Evan-

gelien bezweckt, soll den Forscher zu weiteren Spezialuntersuchungen in der Art der das Buch einleitenden anregen, zugleich aber will es auch als Beweis für diese dienen. Es ist klar, daß ich gerade bei diesem Wörterbuch keinerlei Vollkommenheit beanspruchen darf. Ist es doch — nach der langen Zwischenzeit seit Gutbier u. A. — wieder ein erster Versuch, den erst die Erfahrung des praktischen Gebrauchs rechtfertigen kann. Ich hoffe nur, daß recht viele Theologen solche Erfahrungen machen werden.

Das Wörterbuch ist begonnen worden im Januar 1911, hat seinen Abschluß aber erst im Sommer 1913 gefunden: eine so eintönige und mühevolle Arbeit, wie sie ein vergleichendes Glossar darstellt, kann, glaube ich, nicht in einem Sitz erledigt werden. Die einleitenden Untersuchungen sind im Juli 1913 geschrieben worden. So könnte das Buch schon längst gedruckt vorliegen, hätte nicht der Krieg auch mein und sein Schicksal bestimmt. Da die Luft in der Champagne Korrekturen wie denen eines syrischen Wörterbuches nicht hold war, hätte ein Stillstand eintreten müssen, wenn nicht in liebenswürdigster Weise Herr Geh. Hofrat Prof. Dr. C. Bezold die Korrektur von Bogen 5 an bis zum Ende des syrischen Glossars übernommen hätte, ohne jedoch irgendwelche inhaltlichen Verbesserungen vorzunehmen. Hierfür, wie auch für alle Hilfe durch Rat und Tat bei der Anfertigung des vorliegenden Buches möchte ich ihm auch an dieser Stelle herzlichst danken. Den Sommer über ruhte dann die Arbeit ganz. Die große französische Herbstoffensive 1915 zählte auch mich unter ihre Opfer. Infolge eines Sturzes mit dem Pferde im Feuer einer Batterie lag ich mit gesplittertem Fußknöchel über drei Monate im Lazarett. In der letzten Hälfte dieser Zeit wurde der griechische Index angefertigt und druckfertig korrigiert. Vorarbeiten, die mein Freund, der Vikar Otto Hasselmann, z. Zt. Jäger im Jäger-Batl. 8, hierfür machte, haben mich ihm gegenüber zu Dank verpflichtet. So ist das Ganze doch glücklich vollendet, und dieses Vorwort schreibe ich jetzt auf Nachtwache in unserer Beobachtung im Schützengraben vor Riga. Alles um mich her in Waffen starrend, der Gewalt des Krieges dienstbar, vollende ich hier ein Buch, das, einst mit Eifer begonnen, jetzt so nebensächlich und jeglichen Interesses unwert erscheint. Aber doch ein kleines Symbol: Daß sich der Geist, der deutsche Geist, siegreich behaupten wird gegenüber allen physischen Gewalten.

Den 10. Mai 1916.

Der Verfasser.

Einleitung.

Neben den uns erhaltenen zahlreichen griechischen Handschriften der neutestamentlichen Bücher bilden die Übersetzungen eine zweite, nicht minder wichtige Quelle für die Gewinnung des neutestamentlichen Textes. Es ist begreiflich, daß unter diesen Übersetzungen uns vor Allem diejenigen wertvoll sind, die in einer semitischen Sprache abgefaßt sind. Denn wollten wir selbst mit H. St. CHAMBERLAIN [1] Jesum für die arische Rasse in Anspruch nehmen — ohne Zweifel war Jesu Muttersprache [2] eine semitische, und zwar nicht das klassische Hebräisch, auch nicht das Syrische, sondern vielmehr sprach Jesus einen zwischen diesen beiden Sprachen stehenden Dialekt, der dem Aramäischen, in dem bekanntlich Teile der Bücher Daniel [3] und Esra geschrieben sind, wahrscheinlich außerordentlich nahe stand. BURKITT [4] hält das jüdisch-palästinensische Aramäisch eines wohl zwischen 550 und 600 verfaßten Lektionars [5] (von DE LAGARDE „Hierosolymitanus" genannt) für der Muttersprache Jesu am nächsten verwandt. Jedoch macht uns hier die späte Abfassungszeit des Lektionars mißtrauisch; die Sprache des Buches Daniel steht der Zeit Jesu um vier Jahrhunderte näher als die des Lektionars. Bei der großen Verschiedenheit der „vorderasiatischen" Dialekte wird vielmehr auch Jesus, der Galiläer, manche dia-

---

1 Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 2 Bde. München 1903.

2 Vgl. noch ARNOLD MEYER, Jesu Muttersprache. Tübingen 1896.

3 Dan 2 4^{b}—7 28; Esra 4 8—6 18; 7 12-26; ebenso Gen 31 47 und Jer 10 11.

4 Journal of Theological Studies II, p. 174—185.

5 Die Lesarten dieses Lektionars sind oft altertümlicher als die der Peschitta; deshalb ist es für die Textkritik nicht unwichtig. Der Text dieses Lesebuches stammt nicht, wie DE LAGARDE (s. o.) meinte, aus Jerusalem, sondern aus Antiochien. Erhalten sind uns 13 Handschriften; siehe darüber: C. R. GREGORY, Textkritik des Neuen Testaments Bd. 2, 1902, p. 523 f., Bd. 3, 1909, p. 1303. — Ein Wörterbuch dazu schrieb F. SCHULTHESS, Lexicon Syropalaestinum, Berlin 1903.

lektischen Eigenheiten seiner engeren Heimat niemals abgelegt haben [1]. So wird Mt 26 $_{73}$ Petrus an seinem galiläischen Dialekte erkannt, auch werden bei Erub. 53[b] Beispiele von der nachlässigen Redeweise der Galiläer im Vergleich zu der sorgfältigeren Ausdrucksweise der Judäer aufgezählt. — Wenn wir so keine Handschrift des Neuen Testaments oder der Evangelien besitzen, die ausdrücklich in Jesu Muttersprache abgefaßt sein will, sind uns die Übersetzungen um so wertvoller, die in der der Muttersprache Jesu am nächsten verwandten Sprache hergestellt sind: die syrischen. Ihre Bedeutung steigt noch dadurch beträchtlich, daß die älteste der uns erhaltenen Übersetzungen ein hohes Alter [2] beanspruchen darf. Deshalb ist die Exegese der Evangelien auf Grund der syrischen Übersetzungen, wie sie Adalbert Merx [3] durchgeführt hat, eine epochemachende Tat gewesen. Um nun den theologischen Forschern immer bessere Gelegenheit zu geben, selbst die syrischen Originaltexte zu lesen und sich mit den Merx'schen Ergebnissen auseinander setzen zu können, erklärt Gressmann [4]: „Ein dringendes Bedürfnis ist jetzt ein Separat-Lexikon zum Sin-Cur und zur Peschitta. Nur so kann über die Frage entschieden werden, ob die verschiedenen Evangelien von denselben Verfassern herrühren oder nicht. Der Versuch Hjelts [5], für die Evangelien des Sin. verschiedene Übersetzer nachzuweisen, die einander nicht einmal gekannt haben sollen, ist mißglückt, da die von ihm angeführten Einzelheiten nicht ausschlaggebend sind."

In den folgenden Bogen habe ich versucht, ein solches „Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien" nebst griechisch-syrischem Index zusammenzustellen. In ihm sind berücksichtigt: 1) Der Sinaisyrer (s) in der Ausgabe: The old Syriac Gospels or Evangelion Da Měpharrěshê ed. by Agnes Smith Lewis, London 1910, 2) der Curetonianus (c) in den Fußnoten derselben Ausgabe, 3) die Peschitta (p) in der Ausgabe: Tetraevangelium sanctum juxta simplicem Syrorum versionem ed. by G. H. Gwilliam, Oxford 1901, ferner in den Studia Biblica III. und 4) die Philoxeniana (phil), heraus-

1 Dalman, Aramäische Grammatik; §§ 1 u. 2.

2 S. Untersuchung IV.

3 Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Übersetzung und Erläuterung. Berlin 1897—1910. Mit Nachträgen und Registern von Julius Ruska.

4 „Studien zum syrischen Tetraevangelium." Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1905. p. 149.

5 In Zahns „Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons" Bd. VII 1. Leipzig 1903. p. 96ff.

gegeben von Jos. White: Sacrorum evangeliorum versio Syriaca Philoxeniana. Tom. I., Oxonii 1778.

Bei dieser Arbeit ergab sich von selbst eine Nachprüfung von dem, was bisher über die syrischen Übersetzungen gesagt ist. Die nachfolgenden Untersuchungen enthalten einige Beispiele, an Hand derer gezeigt werden soll, inwiefern ein solches Wörterbuch mit Nutzen zur Beantwortung einschlägiger Fragen dienen kann.

I.

In den „Studien zum syrischen Tetraevangelium"[1] wird von Gressmann behauptet, daß Jos. White mit Unrecht seiner Ausgabe den Namen „Versio Philoxeniana" gab. Zum Beweise führt er 18 Beispiele an, die er den Randnoten der Massora einer Handschrift[2] aus dem 9. oder 10. Jahrhundert entnahm. Bei Gwilliam a. a. O. ist diese von Bezold bearbeitete Massora als mas. 2 in den Fußnoten angeführt und deren Marginalnoten, soweit sie für uns in Betracht kommen, durch ܚܪ, ܚܪ̄ oder vollständig durch ܚܪܩܠܝܐ (Harclensis) bezeichnet. Die 18 Beispiele Gressmanns sind von mir auf 26 erhöht worden, sodaß jetzt sämtliche mit einer der obigen Bezeichnungen versehenen Randnoten der mas. 2 herangezogen sind.

In der folgenden Tabelle sind diese Beispiele zum Vergleiche zusammengestellt, und zwar ist ausgegangen von Gwilliams Peschittatext (p), daneben ist die Lesart bei White verzeichnet und an 3. Stelle stehen die Marginalnoten der mas. 2, von mir abgekürzt durch marg. mas. 2:

	p	White	marg. mas. 2.
1) Mt 3_{4}:	ܘܕܒܫܐ ܕܒܪܐ	ܘܕܒܫܐ ܕܕܒܪܐ	ܘܕܒܫܐ ܕܕܒܪܐ
2) Mt 4_{21}:	ܘܡܬܩܢܝܢ	ܟܕ ܡܬܩܢܝܢ	ܘܡܬܩܢܝܢ
3) Mt 5_{16}:	ܢܢܗܪ	ܢܢܗܪ	ܢܢܗܪ
4) Mt 8_{12}:	ܢܦܩܘܢ	ܢܬܐܦܩܘܢ	ܢܬܦܩܘܢ
5) Mt 13_{33}:	ܣܐܬܝܢ	ܣܐܐܬܐ	ܣܐܐܬܝܢ
6) Mt 13_{43}:	ܢܢܗܪܘܢ	ܢܒܗܪܘܢ	ܢܒܗܪܘܢ
7) Mt 13_{47}:	ܟܢܫܬ	ܟܢܫܬ	ܟܢܫܬ
8) Mt 16_{2}:	ܣܡܘܩܬ	ܣܡܘܩ	ܣܡܘܩܬ
9) Mt 19_{18}:	ܘܠܐ ܬܣܗܕ	ܠܐ ܬܣܗܕ	ܘܠܐ ܬܣܗܕ

[1] Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1904. p. 248 ff.

[2] Brit. Mus. Cod. Add. 12178.

	p	White	marg. mas. 2.
10) Mt 26₅₈:	ܘܐܣܩܠ	aliud	ܘܐܣܩܠ
11) Mt 27₄₆:	ܐܝܠ ܐܝܠ	ܐܝܠܝ ܐܝܠܝ	ܐܠܗܝ ܐܠܗܝ
12) Mc 2₂₁:	ܡܠܘܐܗ	ܡܠܘܬܐ	ܡܠܘܬܗ
13) Mc 15₃₉:	ܘܫܠܡ	ܒܦܩܗ ܢܦܩܬܐ	ܢܦܩܗ ܢܦܩܬܐ
14) Lc 6₄₈:	ܡܛܠܐ	ܡܛܠܐ ܗܘܐ	ܡܛܠ
15) Lc 12₂₄:	ܥܘܪܒܐ	aliud	ܥܘܪܒܐ
16) Lc 14₂₁:	ܘܚܓܝܪܐ	aliud	ܘܚܓܝܪܐ
17) Lc 18₁₅:	ܡܩܪܒܝܢ ܗܘܘ	ܡܩܪܒܝܢ ܗܘܘ	ܡܩܪܒܝܢ
	ܠܗ ܕܝܢ ܐܦ	ܠܗ ܕܝܢ ܐܦ	ܥܘܠܐ
	ܛܠܝܐ	ܥܘܠܐ	
18) Lc 23₈:	ܘܡܣܒܪ	ܘܡܣܒܪ	ܘܡܣܒܪ
19) Lc 23₁₄:	ܡܗܦܟ	ܡܗܦܟ	ܡܗܦܟ
20) Lc 24₁₈:	ܐܘܪܫܠܡ	ܐܘܪܫܠܡ	ܐܘܪܫܠܡ
21) Lc 24₂₈:	aliud	ܡܣܒܪ ܗܘܐ	ܡܣܒܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ
22) Lc 24₃₂:	ܠܐ ܗܘܐ ܠܒܢ	ܠܐ ܗܘܐ ܠܒܢ	ܠܐ ܗܘܐ ܠܒܢ
	ܝܩܕ ܗܘܐ	ܐܠܗܘܢ	ܝܩܝܪ ܗܘܐ
	ܒܢ	ܝܩܕ ܒܢ	ܒܢ
23) Joh 1₇:	ܕܢܗܝܡܢܘܢ ܟܠ	ܕܢܗܝܡܢܘܢ ܡܛܠ	ܕܢܗܝܡܢܘܢ ܟܠ
24) Joh 2₁₅:	ܠܦܪܘܛܝܗܘܢ	ܠܦܪܘܛܐ	ܠܦܪܘܛܝܗܘܢ
25) Joh 4₂₅:	ܘܡܫܝܚ	aliud	ܘܡܫܝܚ
26) Joh 19₂₅:	omittit	in marg.:	ܡܪܝܡ
		ܡܪܝܡ ܘܫܘܫܢ	ܘܫܘܫܢ ܐܢܝܢ
		ܐܢܝܢ ܘܡܪܝܡ	ܘܡܪܝܡ ܘܡܪܝܡ
		ܘܡܪܝܡ ܐܡܗ	ܐܡܗ ܕܡܪܢ
		ܕܡܪܢ ܐܚܘܬܐ	ܐܚܘܬܐ
		ܗܠܝܢ ܗܘܝ	ܗܠܝܢ ܗܘܝ
		ܠܘܬ ܐܚܐ ܢܫܐ	ܠܘܬ ܐܢܬ ܢܫܐ
		ܕܗܘܝ ܠܘܬܗ	ܕܗܘܝ ܠܘܬܗ
		ܐܚܘܬܐ ܀	ܐܚܘܬܐ ܀

Hieraus ergibt sich, daß ܣܝ und White in No. 1. 5, 6, 7, 13, 17, 18, 21, 26; ܣܝ und p dagegen in No. 2, 8, 10, 15, 16, 19, 24, 25 übereinstimmen. ܣܝ stimmt mehr mit White als mit p überein in No. 4, 9; das Umgekehrte ist in No. 12, 22 der Fall; ܣܝ, p und White sind sich gleich in No. 3, 23; dagegen stimmt ܣܝ weder mit p noch mit

White in den No. 11, 14, 20, 22 überein. Aus dieser Zusammenstellung erkennen wir, daß im Gegensatz zu Gressmann die marg. mas. 2 in nur 8 Fällen der p entsprechen. Dies abweichende Resultat kommt z. T. daher, daß Gressmann die Vokalisation der einzelnen Lesarten ganz unberücksichtigt gelassen hat, wo doch gerade die Massora und ihre Randnoten aufs Genauste mit Vokalen und diakritischen Zeichen ausgestattet sind. — Dagegen stimmen die marg. mas. 2 mit der Ausgabe Whites in 9 Fällen überein, und zwar z. T. in den feinsten Subtilitäten. Auch die Fälle, in denen sich die marg. mas. 2 der p nur annähern, sind nicht zahlreicher als die gegenteiligen. Rein zahlenmäßig betrachtet steht so die Editio Whites der p näher als die marg. mas. 2. Gegen diese rein zahlenmäßige Überlegenheit scheint jedoch der Umstand, daß in No. 10, 15, 16 die marg. mas. 2 mit p denselben Ausdruck haben, während White hier teils Fremdwörter, teils spätere syrische Wörter hat, schwer ins Gewicht zu fallen. In No. 15 steht nämlich hei White für ܢܥܒܐ (*κόραξ*) das griechische ܩܘܪܩܣܐ und in No. 16 für ܫܘܩܐ (*πλατεῖα*) das griechische ܦܠܛܝܐ; in No. 10 hat marg. mas. 2 ܕܝܩܢܐ (*διάκονος*) wie p, während White den christlichen terminus technicus für *διάκονος*, nämlich ܡܫܡܫܢܐ hat. Wenn also auch nicht auf Grund der Mehrzahl der angeführten Beispiele, so doch im Hinblick auf diese letzten drei, könnten Gressmanns Behauptungen: 1) „daß die Editio Whites nicht die Harclensis, geschweige denn die Philoxeniana sein kann, daß sie auch keine Überarbeitung der Harclensis darstellt, sondern daß sie eine vermutlich spätere, jedenfalls sich von der p weiter entfernende, unserm griechischen Text sich annähernde andere Übersetzung repräsentiert“, und 2) „daß die Abweichungen Whites von der Harclensis nicht durch eine Revision des syrischen Textes nach dem griechischen erklärt werden können, sondern daß sie als verschiedene Übersetzungen derselben Vorlage gelten müssen, da die syrischen Ausdrücke sich inhaltlich völlig decken“ berechtigt erscheinen. Jedoch abgesehen davon, daß aus drei Beispielen niemals ein zwingender Beweis hergeleitet werden kann, scheitert ein solcher daran, daß diese Behauptungen dem Grundgesetz der syrischen Sprache widersprechen, wie weiter unten ausgeführt werden soll. Jedoch hier schon sei zum Vergleich an das Verhältnis des Sinaisyrers zum Curetonianus erinnert. Wie verschieden[1] sind beide in phraseologischer, grammatikalischer und besonders lexikalischer Hinsicht (vgl. das Wörterbuch), und doch stehen neben ihren Heraus-

[1] J. A. Bewer, The History of the New Testament Canon in the Syrian Church, Chicago 1900. p. 3–16.

gebern die ersten Autoritäten[1] nicht davon ab, beide als Rezensionen derselben syrischen Übersetzung zu erklären.

Dagegen hat GRESSMANN Recht, wenn er der Edition WHITES den Namen „Harclensis“ abspricht, wie sie heute noch oft genannt wird, wie z. B. auch in GWILLIAMS Peschittaausgabe. Daß sie das nicht ist, zeigen die marg. mas. 2 und ihr Vergleich mit WHITES Lesarten.

Auf Grund der oben angelegten Tabelle ist es m. E. durchaus nicht unwahrscheinlich, daß WHITE mit Recht seiner Ausgabe den Namen „versio Philoxeniana“ gab, wenn wir auch nie vergessen dürfen, daß bei der Kleinheit des vorliegenden Materials ein sicherer Schluß nicht gezogen werden kann. Der Vorgang der Entstehung der verschiedenen Übersetzungen wäre dann vielleicht so zu erklären, daß der Chorepiscopus Polycarp im Jahre 508 für den Bischof Philoxenos von Mabug die von WHITE herausgegebene Handschrift auf Grund von p und griechischer Texte herausgab, und daß Thomas Pauper, als er 606 das Werk Polycarps revidierte, seine syrische Vorlage mit neuen griechischen Texten verglich, und auch, wenn er es für angebracht hielt (Beispiele No. 10, 15, 16) auf p zurückgriff. So erklärt es sich, daß die Harclensis mitunter altertümlichere Ausdrücke gebraucht als die Philoxeniana WHITES. Ein griechisches Wort ist in einer syrischen Handschrift kein Kriterium für ihr Alter. Besonders dürfen wir nicht vergessen, daß wir es mit Evangelientexten zu tun haben; gerade bei diesen pflegt sich die Erfahrung zu bewahrheiten, daß spätere Zeiten[2] mehr Pietät gegenüber dem Alten, Überlieferten — und wenn es selbst nur Worte sind — bewahrt haben als solche Zeiten, die den Ereignissen selbst noch näher standen. Und zwar bildet in dieser Hinsicht das Volk den konservativen Faktor. Wir können dies auch schon an unseren deutschen Bibelübersetzungen erkennen. Die modernen, nach wissenschaftlichen Grundsätzen hergestellten Ausgaben haben nicht den Weg ins Volk gefunden; dieses liest „die Königin der Übersetz-

---

[1] ZAHN, Theologisches Literaturblatt 1895, No. 3; col. 1, p. 99. WELLHAUSEN Nachrichten von der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 1895, Heft 1 p. 3. HOLZHEY, Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus untersucht. München 1896, p. 10. GWILLIAM, The Expository Times; January 1895, p. 157. BONUS, Collatio codicis Lewisiani rescripti evangeliorum sanctorum cum codice Curetoniano, cui adiectae sunt lectiones e Peshitto desumptae. Oxonii 1896, p. III. LAGRANGE, Revue Biblique 1895, No. 3, p. 401 sqq. HJELT, in ZAHNS Forschungen a. a. O.

[2] Genau dasselbe Streben nach alten Ausdrücken findet sich bei den sog. Lesebüchern (Lektionarien), die einzelne Perikopen des evangelischen Textes zum Vorlesen beim Gottesdienst enthielten. (Vgl. HUCK, Synopse der drei ersten Evangelien. 4. Aufl. Tübingen 1910, Prolegomena.)

ungen“ die Luther'sche. Diese Erfahrung hat auch Thomas Pauper geleitet, als er seine Bibelrevision veranstaltete; er griff in manchen Fällen zurück zur Peschitta, die elf Jahrhunderte vor Luther von den Vätern der Kirche „die Königin der Übersetzungen“ genannt wurde.

Die Frage, welches die Rezension des Philoxenos sei, ist schon sehr alt. Fast gleichzeitig mit White wollte J. G. Chr. Adler[1] im Codex Florentinus die philoxenianische Rezension erkennen; daß jedoch dieser Codex die Philoxeniana nicht repräsentieren kann, zeigte G. H. Bernstein[2]; er wollte im Codex Angelicus das Werk Polycarp's erkannt haben. Ihm entgegnete Isaac H. Hall[3], daß die Ausgabe Whites der Peschitta im Allgemeinen näher stände als der Codex Angelicus, folglich könne dieser die Philoxeniana nicht repräsentieren. Hall gab seinerseits wieder einige Kriterien an, auf die man bei der Unterscheidung der Philoxeniana von der Harclensis achten müsse. Diese sind in Wahrheit jedoch ohne Beweiskraft. So ist[4] z. B. das eine Kriterium Halls, daß die jüngere Handschrift mehr Fremdwörter enthalte als die ältere, durchaus unzutreffend. Die Ablehnung und die Neu- resp. Wiederaufnahme eines Fremdwortes und ebenso die Einsetzung eines anderen im Syrischen Gleiches bedeutenden Wortes für ein anderes syrisches hängt ganz vom Geschmack und dem subjektiven Empfinden der Abschreiber und Redaktoren ab; ebenso wird bei einem ganz mit griechischem Geiste durchsetzten Lande wie Syrien die herrschende Mode (man denke an das in Deutschland herrschende Französisch in der friderizianischen Zeit) ein Wort mitgesprochen haben. Wir müssen uns auch hier das Verhältnis zwischen dem Sinaisyrer und dem Curetonianus vor Augen halten. Hjelt (a. a. O. p. 93 Anm. 3) führt einige Stellen an, in denen der Curetonianus ein (griechisches) Fremdwort einsetzt, während der Sinaisyrer das syrische Wort beibehalten hat; diese Beispiele können noch vermehrt werden; ich erinnere nur an das ܦܝܣܛܝܩܘܣ (πιστικῶς) Joh 12 3 bei s, wo diesmal der Curetonianus fehlt, was aber weder die Peschitta noch die Philoxeniana aufgenommen haben. Wir ständen vor einem unlösbaren Rätsel, wenn wir bei einem Vergleich der syrischen Handschriften nach dem Warum? dieser oder jener Änderung fragen wollten. Es ist Gesetz der syrischen Sprache, keine Konsequenz in der Wahl der Worte, keine bestimmten termini technici, keine bestimmte Ortho-

---

1 Novi Testamenti versiones syriacae. Hafniae 1789.

2 Das hl. Evangelium des Johannes. Leipzig 1853.

3 Notes on the Beirût Syriac Codex. (Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis. June and December 1882.)

4 Es handelt sich wieder um die Würdigung der Beispiele No. 10, 15, 16, p. 4 f.

graphie zu haben. Auch aus der Syntax heraus ist kein Schluß auf das Alter eines syrischen Textes erlaubt. Wir können nur sagen, daß dieses Wort oder jene Konstruktion der Eine mehr liebte als der Andere.

Wenn wir uns dies vor Augen halten, erkennen wir, daß die oben unter No. 10, 15, 16 angeführten Beispiele nichts für ein höheres Alter des in den marg. mas. 2 uns vorliegenden Textes gegenüber der Editio WHITES aussagen[1].

II.

Eine weitere Untersuchung soll uns mit der Hypothese HJELTS (a. a. O.) beschäftigen, wonach die einzelnen Evangelien des Sinaisyrers von verschiedenen Gelehrten hergestellt sein sollen. Zum Beweise führt HJELT zahlreiche Beispiele an, die jedoch, wie wir sehen werden, sämtlich zu einer Bestätigung seiner Hypothese ungeeignet sind. Vor allen Dingen dürfen wir auch hier (s. o.) nie vergessen, wie wandelbar die syrische Sprache in ihren Ausdrucksmöglichkeiten ist; dies bestätigt uns das Wörterbuch, wenn wir z. B. uns die Artikel über ܐܙܠ; ܐܚܕ; ܩܒܠ; ܕܒܪ: ܗܦܟ u. s. w. u. s. w. ansehen.

Die Beispiele HJELTS sind folgende:

1) Mt 4_{17} steht für ἐγγίζω ܩܪܒ, Mc 1_{15} dagegen hat ܡܛܐ. Daraus will HJELT einen dogmatischen Unterschied zwischen Mt und Mc feststellen. Jedoch ist auch in Mc 11_1 und Lc 7_{12}. 12_{33} bei s für ἐγγίζω ܩܪܒ gesetzt. Wir brauchen daher nach keinem dogmatischen Grunde zu suchen, sondern wir müssen uns mit der Konstatierung der Tatsache begnügen: hier ist ἐγγίζω = ܡܛܐ. Auch Mt 26_{46} und Lc 19_{29} ist im Peal und Pael ܡܛܐ für ἐγγίζω gebraucht. Es sind also sowohl ܩܪܒ wie ܡܛܐ Ausdrücke für ἐγγίζω, die wahllos gebraucht werden.

2) Mt 4_{18} hat für ἁλιεῖς: ܨܝܕܐ ܕܢܘܢܐ, Mc 1_{16} nur ܨܝܕܐ. Dies ist wiederum nur eine Äußerlichkeit. Betrachten wir Lc 5_2: Hier steht wieder ܨܝܕܐ ohne das erklärende ܕܢܘܢܐ. Nun sind aber nach HJELT auch Mt und Lc von verschiedenen Übersetzern. Wie nun das fehlende ܕܢܘܢܐ von ihm als ein Beweis für die Verschiedenheit der Übersetzer von Mt und Mc angesehen wird, ebenso müßte er es als Beweis

[1] Trotz Allem braucht die Editio WHITES die Philoxeniana nicht zu repräsentieren. Ich wollte nur zeigen, daß mit dem vorhandenen Material nichts gegen diese Annahme vorgebracht werden kann. Vor allem wollte ich es jedoch rechtfertigen, daß ich in meinem Wörterbuch die Lesarten der Editio WHITES unter dem Sigel „phil(oxeniana)“ verzeichnet habe. Im Übrigen hat auch GRESSMANN dieser Bezeichnung für WHITES Lesarten zugestimmt.

für die Identität der Übersetzer von Mt und Lc anführen. So widerspricht sich hier HJELT selbst.

3) Mt 4_{21} steht für *προβαίνω* ܩܪܒ, Mc 1_{19} aber ܗܠܟ. Es sind hierfür keine analogen Beispiele vorhanden. An unserer Stelle heißt es: *καὶ προβὰς ὀλίγον εἶδεν Ἰάκωβον.* Hier möchten wir HJELT fast Recht geben; er hat jedoch die Hauptsache übersehen: das ܩܠܝܠ. Bei Mt 4_{21} heißt nämlich ܩܪܒ (ohne ܩܠܝܠ) *προβαίνω*, während Mc 1_{19} hierfür ܗܠܟ (mit ܩܠܝܠ) steht!

4) Mt 8_{31}f. hat für *ἀγέλη* ܡܪܥܝܬܐ, während Mc $5_{11.13}$ ܒܩܪܐ steht. Da jedoch der Ausdruck hierfür beständig schwankt (s. Wörterbuch), so kann dieses rein äußerliche Beispiel keinen Beweis für HJELTS Hypothese bilden.

5) Mt 8_{33} übersetzt *οἱ βόσκοντες* mit ܪܥܘܬܐ, Mc 5_{14} mit ܗܢܘܢ ܕܪܥܝܢ. Hier ist dasselbe wie bei Beispiel No. 4 zu sagen.

6) Mt 12_{16} heißt es: *ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσουσιν*: ܕܠܐ ܢܓܠܘܢ ܠܐ ܢܓܠܘܢܝܗܝ; Mc 3_{12} hat genauer ܕܠܐ ܢܦܩܘܢܝܗܝ ܠܒܪܐ. HJELT sagt hierüber: „Diese Stelle bezeugt, was man wiederholt beobachten kann, daß die Übersetzung des Mt viel freier und unbefangener ist als diejenige des Mc, eine Tatsache, die sich kaum anders als durch die Annahme von zwei verschiedenen Übersetzern erklären läßt." Dies ist hier vielleicht richtig, aber die folgenden Beispiele zeigen, daß mindestens grade so oft das Gegenteil gilt.

7) Schon an diesem Beispiel sehen wir, daß Mt durchaus nicht der freie, unbefangene Übersetzer im Vergleich zu Mc ist, wie HJELT meint. Was ist unbefangener: Mit Mt 13_{4} für *τὰ πετεινά* ܥܘܦܐ ܦܪܚܐ zu sagen oder mit Mc 4_{4} ܦܪܚܬܐ? Hier hat m. E. Mt förmlich nach einem Ausdruck gesucht, der nicht der gewöhnliche sein sollte, während Mc frei und unbefangen das landläufige ܦܪܚܬܐ setzt.

8) Die Auseinandersetzung, die HJELT an den Vergleich der Stellen Mt 14_{19} und Mc 6_{39} anschließt, beweist ebenfalls nichts für seine Hypothese. Mt 14_{19} steht für *χόρτος* ܣܘܪܐ, Mc 6_{39} dagegen ܥܣܒܐ. Nun steht aber auch Mt(!) 13_{26} für *χόρτος* ܥܣܒܐ. Um nun nicht zugeben zu müssen, daß im Mt ܣܘܪܐ und ܥܣܒܐ wahllos gebraucht sind, wie es für den syrischen Sprachcharakter ganz gewöhnlich wäre, läßt er den Mt-Übersetzer das Galiläische Meer kennen und ihn die Erzählung (Speisung der 5000 Mann) in die Osterzeit legen, wovon bei Mt kein Wort steht, sondern nur bei Joh 6_{4}. Dies Beispiel scheitert an seiner inneren Unwahrscheinlichkeit.

9) Mt 14_{26} wird *ἐπὶ τῆς θαλάσσης* durch ܥܠ ܓܒܝܗ ܕܝܡܐ übersetzt, Mc 6_{48} dagegen durch ܥܠ ܝܡܐ. Dies soll wiederum ein Beweis dafür sein, daß Mt viel „freier und unbefangener" übersetze als Mc. In

Wahrheit ist jedoch Mt derjenige, der den Begriff *θάλασσα* durch ܝܡܐ wiedergibt, während Mc frei ܡܝܐ (die Wasser) schreibt. Im Übrigen ist auch hier der Unterschied zwischen den beiden Lesarten so äußerlich und nebensächlich, daß aus ihm nichts für die Zweiübersetzerhypothese gewonnen wird.

10) *Κοπιάω* wird bei Mt 14_{32} mit ܦܫܫ, Mc 6_{51} aber mit ܥܡܠ übersetzt. Das Wörterbuch zeigt jedoch, daß nicht nur s ܦܫܫ = *κοπιάω* setzt, sondern auch c an derselben Stelle. Demnach müßte also nach Hjelts Beweisverfahren der Übersetzer des Mt im Sinaisyrer derselbe sein wie der Übersetzer des Curetonianus.

11) Mt 15_{17} liest: *εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται* = ܡܫܬܕܐ ܠܒܝܬ ܕܘܟܐ, Mc 7_{19}: ܡܫܬܕܐ ܠܒܪ. Also ist auch hier Mt dem griechischen Text gegenüber treuer als Mc; grade im Gegensatz zu der Behauptung Hjelts. (cf. Beispiel 7.)

In ähnlicher Weise führt Hjelt seinen Vergleich zwischen Mt und Mc fort. Ebenso verfährt er bei einem Vergleiche zwischen Mt und Lc und schließlich noch mit Joh. Jedoch keins seiner Beispiele ist derart, daß es einen Beweis für die Richtigkeit der Zweiübersetzerhypothese bilden könnte. Wir freuen uns vielmehr, daß gerade durch die in verschiedenen Rezensionen vorhandenen Evangelien der Wortreichtum und die Ausdrucksmöglichkeiten der syrischen Sprache in ihrer vollen Schönheit vor uns treten.

III.

Über die Begriffe *δικαιοσύνη* und *σωτηρία* in den syrischen Evangelienübersetzungen.

צְדָקָה heißt im Alten Testament[1] u. a. „das rechte Verhalten", und zwar a) von Gott in Bezug auf seine Verheißung Jes 45_{23}, b) vom Menschen in Bezug auf sein rechtes Verhalten überhaupt I Sam 26_{23} oder vom Gesamtcharakter des Lebens eines Menschen Hi 27_{6}[2]. Diese Bedeutung hat צְדָקָה besonders häufig in den Sprüchen, so z. B. Prov 10_{2} $11_{4-6.\ 18.\ 19}$ 12_{28} 13_{6} u. ö. Speziell will hier das Wort den Begriff der barmherzigen Liebe ausdrücken. Dies trat später so in den Vordergrund, daß צְדָקָה einfach durch *ἐλεημοσύνη* wiedergegeben wurde (Sir 7_{10} 12_{3} Tob 12_{9}). Dies erklärt sich völlig aus der Ent-

1 Gesenius-Buhl, Hebr. und Aram. Wörterbuch über das Alte Testament. Leipzig 1905, p. 615^{b} f.

2 Siehe hierzu und dem Folgenden: W. Bousset, Die Religion des Judentums. 2. Aufl. Berlin 1906, p. 435 f.

wicklung der jüdischen Religion. Gottes δικαιοσύνη war zunächst eine interessierte Gerechtigkeit. Es war eine Pflicht Gottes, den Frommen auch schon im Diesseits mit Wohltaten zu überhäufen und sein Leben vor den übrigen Menschen ausdrücklich als ein Gottes Geboten gemäßes zu dokumentieren. Später wird es als Gnade Gottes gepriesen, wenn er den Frommen seine Anerkennung erteilt. So heißt es Psalm 143_2: „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht." Gerechtigkeit und Gnade kommen jetzt häufig zusammen vor. Im Spätjudentum tritt diese Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes fast ganz zurück. Charakteristisch tritt diese Wandlung hervor in der Übersetzung von Dan 9_{16} durch die LXX und Theodot. Dan 9_{16} heißt es: „O Herr, laß doch gemäß aller deiner Gerechtigkeit deinen Zorn und deinen Grimm sich wenden von der Stadt Jerusalem." Hier hat noch LXX: *κατὰ τὴν δικαιοσύνην*, aber Theodot. schon: *ἐν πάσῃ ἐλεημοσύνῃ*. Diese Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes als einer *ἐλεημοσύνη* hält sich nun auch im ethischen Sprachgebrauch. Die Haupttugend des Menschen ist im Spätjudentum seine Gerechtigkeit im Sinn von „Barmherzigkeit." Diese äußert sich im Almosengeben, und so ist צְדָקָה einfach zu der Bedeutung des Almosengebens gekommen. In den Evangelien finden wir folgenden Tatbestand: Aus dem Wörterbuch ersehen wir, daß *δικαιοσύνη* in der Bedeutung „Gerechtigkeit", „Gebot Gottes", „Streben nach einem sittlichen Leben", „Sittlichkeit" bei phil, also der jüngsten Übersetzung, stets durch das dem Hebräischen ganz entsprechende ܙܕܝܩܘܬܐ (צְדָקָה) wiedergegeben ist; ihr folgen z. T. die andern Übersetzungen; bei diesen ist jedoch öfters auch ܟܐܢܘܬܐ „Rechtlichkeit" zu finden. — In der oben dargestellten Bedeutungswandlung der צְדָקָה zur *ἐλεημοσύνη* herrscht dagegen in unseren syrischen Versionen keine Übereinstimmung. Lehrreich ist in dieser Hinsicht die Stelle Mt 6_1 [1]. Zunächst ist hier zu bemerken, daß auch die griechischen Handschriften schwanken; die Einen haben *δικαιοσύνη*, die Andern *ἐλεημοσύνη*. Luther übersetzt „Almosen"; er hat also wohl *ἐλεημοσύνη* gelesen. Aber diese Übersetzung ist nicht richtig und die Lesart *ἐλεημοσύνη* wohl sekundär. Mt 6_1 handelt nämlich vom sittlichen Verhalten (*δικαιοσύνη*) des Menschen überhaupt; erst v. $_2$ folgt das Almosengeben, die *ἐλεημοσύνη*, durch das sich das sittliche Verhalten des Menschen als ein dem Gesetze gemäßes erweisen soll. Diese richtige Auffassung wird von der ältesten unserer Übersetzungen bestätigt. Der Sinai-

---

1 Siehe hierzu noch PREUSCHEN, Handwörterbuch zum Neuen Testament, col. 289. — Ferner vgl. A. MERX a. a. O.

syrer liest nämlich in v. 1 *δικαιοσύνη* (ܙܕܝܩܘܬܐ); v. 2 erst setzt er das gebräuchliche Wort für *ἐλεημοσύνη*, nämlich ܙܕܩܬܐ, ein. So stimmt der Text des Sinaisyrers genau mit dem alttestamentlichen Gebrauch von צְדָקָה überein. Vielleicht können wir hieraus einen Schluß auf den Verfasser des Sinaisyrers ziehen: Ist er ein Judenchrist gewesen?, oder schrieb er vielleicht sein Evangelium für judenchristliche Leser? [1] Diese Vermutung wird bekräftigt durch einen Vergleich mit dem Curetonianus. Dieser ist nicht wesentlich jünger als sein Bruder, der Sinaisyrer [2]. Trotzdem liest er an jener Stelle ganz anders: er übersetzt v. 1 schon unmißverständlich eine Vorlage, in der nicht *δικαιοσύνη*, sondern *ἐλημοσύνη* stand; er hat das Wort für „Gabe": ܡܘܗܒܬܐ. v. 2 liest er wie der Sinaisyrer ܙܕܩܬܐ, also wiederum *ἐλεημοσύνη*. Ebenso so sekundär wie der Curetonianus sind natürlich auch die Peschitta und die Philoxeniana. In v. 1 und 2 haben sie ܙܕܩܬܐ bezw. ܡܪܚܡܢܘܬܐ, also *ἐλεημοσύνη*. Uns interessiert das Verhältnis des Sinaisyrers zum Curetonianus. Beide sind nach fast allgemeiner Ansicht (s. o.) Rezensionen derselben syrischen Urübersetzung [3]. Nicht allgemein anerkannt ist jedoch die Tatsache, für die uns Mt 6_1 ein treffendes Beispiel liefert, daß von den Redaktoren neben der gleichen syrischen Vorlage verschiedene griechische Texte gebraucht wurden. So hat z. B. hier der Verfasser des Curetonianus einen Stamm (ܝܗܒ) gewählt, der jedes Mißverständnis, ob *δικαιοσύνη* oder *ἐλεημοσύνη* gelesen werden soll, ausschließen will, denn sonst hätte er sicher auch hier wie öfter (s. Wörterbuch) ܙܕܩܬܐ gesetzt. Er kannte die hier vorliegende bedeutsame Variante und wollte, — ob vielleicht im Gegensatz zum Sinaisyrer? —, durch die Wahl von ܡܘܗܒܬܐ jedes Mißverständnis, welcher Text der richtige sei, ausschließen.

ܚܝܐ wird von Gesenius (a. a. O. p. 202) dem hebräischen חַי gleichgesetzt; die LXX haben חַיִּים. Diese Gleichung ܚܝܐ = חַי (bezw.

1 Vgl. Chr. Heller, Untersuchungen über das Verhältnis der Peschitta zur gesamten hebräischen Bibel Bd. I. Berlin 1911. — Aus anderen Gründen nimmt dies auch Zahn (a. a. O.) und Hjelt (a. a. O.) an. Ebenso Duval, Littérature syriaque, Paris 1899, p. 49.

2 v. Soden behandelt in seinem soeben vollendeten Werk „Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt", Göttingen 1913, textkritisch beide Versionen als Eine gemeinsame Größe.

3 Diese ist jedoch m. E. (s. Genaueres in Untersuchung IV.) keine Übersetzung der getrennten Evangelien — von einer solchen wissen wir nichts — sondern das Diatessaron Tatians. Dies stützt sich 1) auf den Bericht Eusebs, daß Tatian der syrischen Kirche ihr e r s t e s Evangelium gegeben habe und 2) auf die von Zahn und Bäthgen beim Sinaisyrer und vor Allem beim Curetonianus nachgewiesenen zahlreichen „harmonistischen" Lesarten.

חַיִּים) wird durch den Sprachgebrauch unsrer Evangelien nur sehr bedingt bestätigt. Nur einmal nämlich wird Joh 14$_{6}$ von p s phil (c fehlt) ܚ̈ܝܐ = ζωή wie im Alten Testamente im physischen Sinne gebraucht. An allen übrigen Stellen in den Evangelien ist mit ܚ̈ܝܐ das Leben im Himmel (Mt 7$_{14}$ Lc 16$_{25}$) oder direkt das Leben des hl. Geistes in Jesu (Joh 1$_{4}$) bezeichnet. ܚ̈ܝܐ ist also im Gegensatz zum hebräischen חַי etwas rein Geistiges. Joh 1$_{4}$ führt uns zu der eigentlichen Bedeutung der ܚ̈ܝܐ im Neuen Testamente; hier heißt es: In ihm (Jesu) war (ist) eine ζωή und die ζωή war (ist) das Licht der Menschen. Die in Jesu wohnende ζωή war dadurch, daß sie in Jesus war, auch zugleich die ζωή der Menschen; so wird ζωή = ܚ̈ܝܐ = σωτηρία. Diese Gleichung wird bestätigt durch die Bedeutungswandlungen des zugehörigen Verbums ܚܝܐ. Es heißt im Peal 1) ζάω 2) σώζομαι, διασώζομαι. Es ist hier wieder der Bedeutungsfortschritt zu bemerken, der vom physischen „leben" zum geistigen, religiösen „gerettet werden" weitergeht. Im Afel hat ܚܝܐ, wie in allen semitischen Sprachen[1], die Bedeutung „retten, heilen, wieder lebendig machen". Griechisch lauten diese Begriffe in unseren Evangelien: ζωοποιέω (Joh 5$_{21}$. 6$_{23}$), ζωογονέω (Lc 17$_{33}$), περιποιέομαι (Lc 17$_{33}$), σώζω, διασώζω (oft). Auch hier ist ܚܝܐ stets im geistig-religiösen Sinne gebraucht, während im Alten Testamente חָיָה (wie חַי) nur das physische Leben (bezw. dessen Erhaltung oder Wiedergabe) bezeichnet. Das syrische Äquivalent für חָיָה ist in den Evangelien aber nicht ܚܝܐ sondern ܚܠܡ; dies hat im Etpeel die Bedeutungen ὑγιὴς γίγνομαι, θεραπεύομαι, ἰάομαι u. a., jedoch auch σώζομαι; jedoch dies stets (Mc 5$_{23}$ Mt 9$_{22}$ Joh 11$_{12}$) vom rein physischen „gesund werden" gebraucht. Das zweite Äquivalent für חָיָה ist ܐܬܐܣܝ; auch es wird für σώζομαι gebraucht; aber auch hier ganz wie ܚܠܡ (Mc 6$_{56}$ Mt 9$_{21}$ 14$_{36}$) vom geheilt werden von körperlichen Schmerzen. Wir sehen, daß der semitische Stamm חָיָה, ܚܝܐ, حَيَّ (ebenso im äthiopischen) in den Evangelien seine ursprüngliche Bedeutung geändert hat; an seine Stelle sind die Stämme ܚܠܡ und ܐܬܐܣܝ getreten. Diesem Bedeutungswandel des ܚܝܐ sind die Peschitta und die Philoxeniana nicht gefolgt; sie haben für das geistige σώζειν den Stamm ܦܪܩ (Mt 1$_{21}$ 8$_{25}$ 14$_{30}$) und für σωτηρία, σωτήριον dementsprechend ܦܘܪܩܢܐ (Lc 1$_{69}$ 2$_{30}$ 3$_{6}$ 19$_{9}$ Joh 4$_{22}$); σωτήρ heißt bei ihnen nicht wie in den älteren Syrern ܡܚܝܢܐ (Lc 1$_{47}$ Joh 4$_{42}$) sondern ܦܪܘܩܐ (iisd. locc.). Diese Wandlung

[1] Graf Baudissin, Adonis und Esmun. Ein Beitrag zum Glauben an Auferstehungs- und Heilgötter. Leipzig 1911, p. 397 f.

ist durch die zunehmende Angleichung der syrischen Bibel an den griechischen Text und die immer feiner werdende dogmatische Wortprägung zu erklären.

IV.

Kurze kritische Darstellung der Geschichte der syrischen Evangelienübersetzung und ihrer Probleme.

Über die Anfänge der christlichen Kirche in Syrien (Mesopotamien) schrieben ausführlich die beiden französischen Gelehrten Tixeront[1] und Duval[2]. Folgende Daten zeigen, in wie früher Zeit das Christentum in das national-syrische Fürstentum Edessa eindrang und zu welcher Bedeutung es dort bald gelangte: Der erste christliche Fürst Edessa's war Abgar IX., der Große, der zwischen 179 und 214 regierte. Als im Jahre 201 in Edessa eine große Überschwemmung eintrat, wurde auch „der Tempel der Gemeinde der Christen" zerstört, wie die Chronik berichtet. Die Gemeinde muß also schon bedeutend gewesen sein. In den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts sind neben dem offiziellen Christentum schon allerlei häretische Lehren in Edessa verbreitet (Tatian, Bardesanes), ein Beweis für die Anteilnahme der Gemeinde an den dogmatischen Kämpfen der jungen Christenheit. Nicht minder beweist die Bedeutung Edessa's und der syrischen Kirche die Tatsache, daß im Jahre 190 anläßlich des sog. Osterstreites zwischen Victor von Rom und den kleinasiatischen Gemeinden ein Kirchenkonzil in Edessa stattfand, wobei die Gemeinde Edessas und der übrigen syrischen Städte sich für Victor erklärten.

A. Das Diatessaron Tatians[3].

Diese, das Alter und die Bedeutung der nationalen christlichen Kirche beweisenden Tatsachen, lassen es von vornherein als angebracht erscheinen, schon für das 2. Jahrhundert eine syrische Evangelienübersetzung anzunehmen[4]. A priori finden hier Tatian und sein Diatessaron ihre Stelle. Leider sind uns der syrische und auch der

[1] Les origines de l'église d'Edesse et la légende d'Abgar. Paris 1888.

[2] Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'à la première croisade, Paris 1892.

[3] Die Zeugnisse dafür, daß Tatian unter dem Namen Diatessaron eine Evangelienharmonie hergestellt hat, sind bei A. Harnack: „Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur", 1893, p. 486 ff. zusammengestellt.

[4] Tixeront a. a. O. p. 17. Duval a. a. O. p. 111.

etwa vorhanden gewesene griechische Text des Diatessaron verloren gegangen. Die uns zur Verfügung stehenden Quellen zu einer Rekonstruktion des Diatessarontextes hat R. Harris[1] behandelt. In der Hauptsache sind wir auf zwei Quellen angewiesen: 1) Auf die nach den beigefügten Notizen im 11. Jahrhundert hergestellte, in zwei wesentlich späteren Handschriften uns erhaltene arabische Übersetzung[2] des Diatessaron und 2) die in ebenfalls zwei Handschriften des 12. Jahrhunderts vorliegende, vielleicht im 6. Jahrhundert entstandene, armenische Übersetzung[3] des von Ephräm dem Syrer im 4. Jahrhundert verfaßten Kommentars zum Diatessaron. — Theodor Zahn, wohl der beste Kenner des Diatessaron, faßt seine Ansicht über dieses in folgende Worte[4] zusammen: „Ein in Assyrien, wahrscheinlich östlich vom Tigris, geborener und großgewordener, in Rom zum Christentum bekehrter Syrer, den wir als griechischen Kirchenschriftsteller kennen, soll nach der einzigen vorhandenen Überlieferung der syrischen Kirche ihr erstes Evangelium gegeben haben. Im kirchlichen Leben begegnet uns das Diatessaron, abgesehen von der späten lateinischen und der noch weit jüngeren arabischen Bearbeitung nur bei den Christen syrischer Zunge und als syrisches Buch. Die nächstliegende Annahme ist daher diese, daß Tatian nach seiner Rückkehr aus dem Okzident für seine Landsleute das Diatessaron syrisch niedergeschrieben habe.“ Mit diesen Worten spricht Zahn zugleich seine Ansicht über folgende Probleme aus:

1. Ist das Diatessaron älter als der Sinaiticus (s) und der Curetonianus (c)?

Für die Priorität des Diatessaron haben sich folgende Gelehrten ausgesprochen: Außer Zahn[5] noch Nestle[6], Hilgenfeld[7], Bardenhewer[8],

---

1 The Diatessaron of Tatian. 1890.

2 ed. Ciasca 1888, wortgetreu ins Englische übersetzt von Hope W. Hoog (Ante-Nicene Christian library, Additional Vol. ed. A. Menzies, Edinburg 1896.)

3 Herausgegeben von der Benediktinerkongregation der Mechitaristen, Venedig 1836. Ins Lateinische übersetzt von Aucher, ed. Moesinger 1876. — Nur die Zitate sind ins Englische übersetzt von Hamlyn Hill 1896.

4 Geschichte des neutestamentlichen Kanons I. Erlangen 1888, p. 405 ff.

5 Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons I. 1880; außerdem: Theologisches Literaturblatt, 1895, No. 2, col. 17—21.

6 Einführung in das griechische Neue Testament. 3. Auflage. Göttingen 1909, p. 112; außerdem: Theologische Literaturzeitung 1896, No. 12, col. 318.

7 Berliner Philologische Wochenschrift 1897, No. 11, col. 334 f.

8 Literarische Rundschau, 15. Juni 1896.

Gwilliam[1], Lundborg[2], Gressmann[3], Bäthgen[4] und v. Soden[5]. Dagegen sind: Burkitt[6], Holzhey[7], Bewer[8], Harris[9] und, soweit c in Betracht kommt, auch Hjelt (a. a. O.). — Für die Priorität des Diatessaron vor s und c läßt sich folgendes anführen: Zunächst die von keinem christlichen Schriftsteller bestrittene Überlieferung, daß Tatian der syrischen Kirche ihr erstes Evangelium gegeben habe. Ein entscheidender Punkt ist fernerhin der Name des s und c; diese werden nämlich „Evangelium der Getrennten" genannt, was doch nur Sinn hatte, wenn es vorher ein „Evangelium der Gemischten" gab, zu dem sie sich im Gegensatz befanden. Ebenso bleibt es sehr zweifelhaft, ob das Diatessaron seine große Verbreitung gefunden hätte, wenn die Syrer schon vorher die vier getrennten Evangelien besessen hätten[10]. Entscheidend ist für die Zahn'sche Hypothese weiterhin, daß es nach Baethgens Zählung in c — den s kennt er noch nicht — ungefähr 150 „harmonistische" Lesarten gibt, d. h. solche die abgesehen von Tatian sonst unbezeugt sind. Zahn hat dasselbe auch für s nachgewiesen[11]. v. Soden faßt das Ergebnis seiner Untersuchungen in die Worte zusammen[12]: „Ausnahmen vorbehalten ist Tatians Text der gebende, sy^{sc} der empfangende Teil." — Die Gegner suchen zu beweisen, daß, wenn auch vielleicht für c, so doch keineswegs für s die Priorität des Diatessaron bewiesen werden könne. Sie identifizieren den s mit der syrischen Urübersetzung, die vor Tatian vorhanden gewesen sei. In betreff dieser Hypothese hat jedoch Bousset[13] mit Recht gesagt: „Es scheint mir ein falsches und nicht bewiesenes Vorurteil, daß der s gegenüber dem c als Zeuge für die altsyrische Übersetzung den Vorzug verdiene." Und über Hjelts Beweise sagt er: „Ich will nur hervorheben, daß mir die ganze Methode, mit der hier gearbeitet ist, nicht richtig erscheint"[14].

---

1 Critical Review, January 1896, p. 22.

2 Nya Testamentets Text, p. 186.

3 Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1905, p. 135 sqq.; an Hjelts Meinung sich anlehnend: Theologische Rundschau 1904, p. 450.

4 Evangelienfragmente: Der Text des curetonischen Syrers wiederhergestellt. 1885.

5 a. a. O. Bd. 1, 2, 1906.

6 The Guardian, October 31, 1894, p. 1707.

7 a. a. O. p. 36—47.

8 a. a. O. p. 17—28.

9 The Contemporary Review, November 1894.

10 So auch Hjelt a. a. O. p. 163.

11 Besonders durch einen Vergleich zwischen Mt 10_{10} Mc 6_8 Lc 9_3.

12 a. a. O. p. 1582.

13 Theologische Rundschau 1903, p. 172 ff.

14 Vgl. Untersuchung II.

2. Hat Tatian sein Diatessaron syrisch verfaßt oder griechisch?

v. SODEN[1] führt folgende Gründe gegen die Abfassung des Diatessaron in syrischer Sprache an: 1) daß nach Euseb's Zeugnis dem Werke von Tatian selbst der griechische Titel *διὰ τεσσάρων* gegeben ist, 2) daß weder Euseb noch Theodoret erwähnen, daß dies *τὸ διὰ τεσσάρων* in der Sprache der *τέσσαρα* verfaßt sei, 3) daß in Syrien selbst noch in später Zeit die Verwechslung möglich war, den Alexandriner Ammonius als den Schöpfer des Diatessaron zu bezeichnen, 4) daß in der Vorrede der arabischen Übersetzung, die ihre Vorlage ausdrücklich als syrisch angibt, gesagt wird, das sog. Diatessaron habe Tatian „der Grieche" zusammengestellt, 5) daß im 3. Jahrhundert Ammonius nach Euseb mindestens unter Benutzung des Tatianischen Titels, also auch wohl des Tatianischen Werks, ein anderes Diatessaron hergestellt hat. — v. SODEN sagt selbst, daß keiner dieser Gründe volle Beweiskraft besäße, und die folgenden Überlegungen werden zeigen, daß in der Tat keiner dieser Gründe die Abfassung des Diatessaron in griechischer Sprache wahrscheinlich zu machen im Stande ist: ad 1) Es ist nicht gesagt, daß Tatian selbst seinem Werke den Titel *διὰ τεσσάρων* gegeben hat. Die Stelle bei Epiphanius[2] heißt: „*λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσιν.*" Aber selbst wenn der Titel auf Tatian selbst zurückginge, bewiese das nichts für die griechische Abfassung des Diatessaron selbst. *Διὰ τεσσάρων* war nämlich ein internationaler musikalischer Fachausdruck für eine Harmonie, ähnlich wie wir unsere Musikstücke durch italienische Namen zu charakterisieren pflegen. Daß zu einem griechischen Titel ein griechisches Werk gehören muß, ist nicht notwendig; auch heute noch ist der Titel mancher Werke in einer anderen Sprache abgefaßt als das Werk selbst[3]. — ad 2) ZAHN[4] hat gezeigt, daß weder Euseb noch sonst irgend ein anderer griechischer oder römischer kirchlicher Schriftsteller irgend etwas Genaueres über Tatians Diatessaron weiß, während sie sich öfters mit dessen sonstigen Schriften beschäftigen. Die einfachste Erklärung hierfür ist die, daß aus dem Grunde Euseb und die anderen Kirchenschriftsteller grade vom Diatessaron nichts wissen, weil es eben ein syrisches Buch und nur in Syrien im Gebrauch war, während die übrigen Schriften

---

1 a. a. O. p. 1536. 2 haeres. 46 1. p. 391 Petavius.

3 Vgl. SCHOPENHAUERS „*Πάρεργα καὶ Παραλιπόμενα.*"

4 Forschungen I p. 16 ff.; ebenso: SEMISCH, Tatiani Diatessaron, Vratislaviae 1856; J. A. ROBINSON, Tatians Diatessaron and a dutch harmony, Academy 1894; HILGENFELD a. a. O.

Tatians griechisch abgefaßt waren und deshalb für Euseb und die Übrigen verständlich und lesbar waren. Dem stimmt DE LAGARDE[1] zu; er erklärt, daß in ZAHNS Untersuchungen vor Allem auch das Eine erwiesen sei, „daß die von Ephräm erklärte Evangelienharmonie nicht griechisch, sondern syrisch abgefaßt sei." Nicht anders urteilt H. WACE[2]. — ad 3) Bekanntlich hat im Anfang des 5. Jahrhunderts der fanatische Bischof Rabbula von Edessa durch strenge Verordnungen das Diatessaron Tatians aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängt. Nur wenige Exemplare werden damals, in den Klosterbibliotheken verborgen, der Vernichtung entzogen sein. So ist es möglich gewesen, daß selbst in Syrien „in später Zeit" die Vorstellung aufkam, daß das Diatessaron Tatians dem damals noch bekannten Diatessaron des Alexandriners Ammonius (verfaßt im 3. Jahrhundert) entsprochen habe. In Wirklichkeit war dies jedoch nicht der Fall; das Diatessaron des Ammonius entsprach vielmehr dem, was wir heute unter einer „Synopse der Evangelien" verstehen[3]. — ad 4) Diese Notiz kann leicht auf einer Unkenntnis des arabischen Übersetzers (oder Abschreibers) beruhen. Man erwäge doch nur das Alter der arabischen Übersetzung oder gar das der uns erhaltenen beiden Abschriften! — ad 5) Wie schon gesagt war der Ausdruck „*διὰ τεσσάρων*" ein musikalischer Fachausdruck, den Ammonius wohl selbst auch gekannt haben wird; mag er ihn aber auch von Tatian übernommen haben, so ist doch der Schluß unberechtigt, daß Ammonius auch Tatians Werk benutzt habe. Dies widerspräche nicht nur aller Überlieferung, sondern wäre auch schon deshalb sehr unwahrscheinlich, da ja das Diatessaron des Ammonius ganz anders als das Tatians angelegt war.

3. Verfaßte Tatian sein Diatessaron in Syrien oder in Rom?

Da Tatian sein Werk syrisch geschrieben hat, liegt es nahe, als Abfassungsort Syrien[4] anzunehmen. Jedoch ist auch gegen die Abfassung in Rom[5] nichts einzuwenden. Oder sollte Tatian dort seine Muttersprache vergessen haben? Wir denken an RENÉ DESCARTES, der in Holland seine Werke bald lateinisch, bald französisch schrieb, je nachdem er sie mehr für die internationale gelehrte Welt oder für seine Volksgenossen bestimmte. Genau so kann es Tatian gemacht haben; und deshalb ist es nicht unmöglich, daß er sein Diatessaron, obwohl in syrischer Sprache, dennoch in Rom verfaßt hat.

---

1 Göttingische gelehrte Anzeigen 1882, p. 325 f.

2 The Expositor; September and October 1882; besonders siehe p. 164 und 306.

3 A. HUCK a. a. O.

4 So ZAHN a. a. O.

5 So v. SODEN a. a. O.

v. SODEN[1] mißt dem Diatessaron eine ausschlaggebende Bedeutung für die Gestaltung des neutestamentlichen Textes bis Origenes zu. Nicht nur auf δ2[2] und δ5[3] und andere griechische Codices, sondern auch auf die vorhieronymianische lateinische Übersetzung soll der Diatessaron-Text eingewirkt haben; ebenso soll sich in den Zitaten des Clemens Alexandrinus[4] und des Hippolyt von Rom der Diatessaron-Text erhalten haben. Zum Beweise stellt v. SODEN umfangreiche Textvergleichungen an; da jedoch die Beispiele, ähnlich wie bei HJELT (s. Untersuchung II) nur auf Nebensächlichkeiten[5] und Zufälligkeiten beruhen, müssen wir SODENs Beweise als mißlungen betrachten. Er gibt dies auch indirekt selbst zu, wenn er sagt: „Stringent ist im einzelnen Fall der Beweis nicht zu führen. Man weiß nie, ob die Lesart dem Originaltext des Diatessaron wirklich zugehört.“ Und in der Tat ist aus einer mehrere Jahrhunderte nach Tatian angefertigten arabischen Übersetzung wenig für den Originaltext des Diatessaron zu gewinnen. Und wohl noch weniger aus der armenischen Übersetzung; steht doch zwischen dieser und Tatian noch Ephräm's Kommentar. – Vielmehr scheint mir das, was v. SODEN nur als Vermutung ausspricht, die richtige Lösung des Problems zu sein, daß Tatian und die mit ihm übereinstimmenden Griechen, Lateiner und Kirchenväter Eine gemeinsame Quelle hatten, nämlich den sog. Western-Text von WESTCOTT und HORT.[6] Genaueres läßt sich jedoch auch hierüber jetzt noch nicht sagen.

B. Die Übersetzungen nach Tatian.

1. Der Sinaisyrer und der Curetonianus.

Von diesen beiden Evangelienübersetzungen wurde der Curetonianus im Jahre 1858 von dem englischen Gelehrten W. CURETON entdeckt. Dieser gab den Text in demselben Jahre heraus unter dem

---

1 a. a. O. p. 1535—1648.

2 De Codex Sinaiticus (א).

3 Der Codex Bezae Cantabrigensis (D).

4 Vgl. hierüber: KREMMER „De catalogis heurematum“ Lips. 1890. Dieser leugnet ebenfalls eine Bekanntschaft oder gar Benutzung des Diatessaron durch Clemens Alexandrinus und Hippolyt. — Hieronymus sagt de vir. ill. 38 von Clemens Al.: „meminit autem in stromatibus suis Tatiani adversum gentes.“ Von dem viel wichtigeren und nach v. SODEN so weit verbreiteten Diatessaron kein Wort!

5 Siehe hierzu die treffenden Ausführungen BOUSSETs in der Theologischen Literaturzeitung 1908 p. 672ff.; er zeigt hierin, daß v. SODENs Beweisgründe oft nichts anderes sind als eine „Addition von lauter Nullen.“

6 Ähnlich W. BOUSSET a. a. O.

Titel: Remains of a very Ancient Recension of the Four Gospels in Syriac, hitherto unknown in Europe. Später fanden sich noch drei Blätter dieser Handschrift, die E. Rödiger[1] im Jahre 1872 herausgab. Zum 2. Male wurde von F. C. Burkitt[2] eine Ausgabe des Curetonianus veranstaltet, und zwar in den Fußnoten mit den abweichenden Lesarten des Sinaiticus. Das umgekehrte Verfahren verfolgte A. Smith Lewis in der dem Wörterbuch zu Grunde gelegten Ausgabe (p. 2).

Der Sinaiticus wurde erst im Februar 1892 von den englischen Damen Mrs. Agnes Smith Lewis und Mrs. Margaret Dunlop Gibson entdeckt. Mit Hilfe dreier englischer Gelehrten entzifferten sie die Handschrift; dies war sehr schwierig, da die Handschrift ein Palimpsest[3] war; vor Allen wurde Mrs. Lewis nicht müde, auf mehreren Reisen nach dem Sinai mit Hilfe chemischer Reagenzien dem Palimpsest bisher nicht zu entziffernde Stellen abzugewinnen[4]. — Die erste Ausgabe der Handschrift erschien im Jahre 1894 unter dem Titel: The Four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic palimpsest by the late Robert L. Bensly, M. A. Lord Almoner's Professor of Arabic in the University of Cambridge, and by J. Rendel Harris, M. A. Hon. Litt. D. Dublin Lecturer in Palaeography in the University of Cambridge, and by F. Cawford Burkitt, M. A. With an Introduction by Agnes Smith Lewis. Edited for the syndices of the University Press. Cambridge 1894. — Die neuste, dem Wörterbuch zu Grunde gelegte Ausgabe s. p. 2.

Aus der Untersuchung III (besonders s. Anm. 3; p. 19) und aus dem über das Diatessaron Gesagten ergibt es sich m. E., daß man der hypothetischen syrischen Urübersetzung, die vor Tatian vorhanden gewesen sein soll, und von der s und c zwei uns erhaltene Rezensionen darstellen sollen, überhaupt entraten kann. Derselben Meinung scheint auch v. Soden zu sein, wenn er[5] sagt: „Der sy^{sc} Text entpuppt sich in der Hauptsache als eine Mischung des I-H-K (d. h. griechischen)

---

1 Monatsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Juli 1872, p. 557 ff.

2 Evangelion Da-Mĕpharrĕshê. 2 Bde. 1904.

3 Über den Evangelientext hatte Johannes der Klausner folgendes geschrieben: 14 Legenden heiliger Frauen; eine Apologie des Glaubens gegen Nestorius, Eutyches und Dioscurus; das Buch der Susanna; das Martyrium des Zauberers Cyprian und der Jungfrau Justa und endlich Verse Ephrams aus dessen Gedicht über das Paradies.

4 Die Frucht dieser Bemuhungen war das Werk: Some pages of the Four Gospels retranscribed from the Sinaitic palimpsest with a translation of the whole text. ed. by A. Smith Lewis, London 1896.

5 a. a. O. p. 1593.

Textes und Tatians Diatessaron-Text. Und zwar erfolgte die Mischung höchstwahrscheinlich in der Weise, daß der Übersetzer von dem Wortlaut der schon seit längerer Zeit im kirchlichen Gebrauch stehenden syrischen Übersetzung des Diatessaron sich stark beeinflussen und von der wortgetreuen Übertragung des griechischen Originals ablenken ließ." Und zwar sind beide Übersetzungen, der s sowohl als der c, als Versuche aufzufassen, Tatian zu einer Übersetzung der einzelnen Evangelien zu gestalten[1]; beide sind nicht etwa — wie wohl später die Peschitta — im Gegensatz zu Tatian entstanden, denn sonst hätten sie — besonders c — nicht so viele sog. „harmonistische" Lesarten aus dem Diatessaron in ihren Text übernommen. Über das Alter des s und c läßt sich nichts Genaues angeben, besonders die Frage, ob s oder c der ältere der beiden Übersetzungen sei, ist kaum sicher zu entscheiden. MERX (a. a. O.) läßt den s auf Grund mehrerer altertümlicher Lesarten dem c vorausgehen. Jedoch ist dieser Grund nicht zwingend, da (s. Untersuchung III) den Übersetzern des s und c verschiedene griechische Texte vorlagen und es deshalb möglich gewesen sein kann, daß der Eine, obwohl jünger, dennoch ältere griechische Vorlagen besaß, die dem Anderen fehlten. In Wahrheit werden wohl beide Übersetzer ungefähr gleichzeitig gelebt haben. — Wann ist nun aber diese „Syra vetus" entstanden? Da s und c einen mißlungenen Versuch darstellen, das Diatessaron zu verdrängen und zugleich zu ersetzen, dürfen wir von vornherein ihr Alter nicht zu spät ansetzen. BURKITT denkt an das Jahr 200, BÄTHGEN meint um 250, MERX läßt den s im 3. Jahrhundert „vorhanden" sein. Diese Ansetzung wird wohl richtig sein. — GRESSMANN allerdings ist nicht geneigt[2], die Abfassungszeit der Syra vetus über das 4. Jahrhundert hinaufzurücken. Er kommt zu diesem Resultat durch einen Vergleich der Evangelienzitate der Theophania Eusebs mit dem Text der syrischen Evangelienübersetzungen. Er findet dabei, daß die Zitate der Theophania nicht aus der Peschitta, sondern aus c entnommen sind[3]. Da die Theophania im Jahre 333[4] verfaßt ist, wird ihre syrische Übersetzung wohl zwischen 350 und 400 hergestellt sein. Hieraus soll nun folgen, daß auch die Syra vetus nicht vor dem 4. Jahrhundert entstanden ist. Dieser Schluß ist nicht berechtigt. Warum soll der

---

1 NESTLE, Einführung in das Griechische Neue Testament. p. 112.

2 GRESSMANN, Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft. 1905. p. 135 ff.

3 MERX, Kommentar zu Matthäus p. 132, denkt mehr an s als die Grundlage der Zitate der Theophania.

4 Vgl. „Die griechischen christlichen Schriftsteller": Eusebius' Werke, Bd. III 2; p. XX.

Übersetzer der Theophania nicht aus einer syrischen Evangelienübersetzung seine Zitate übernommen haben, dis schon im 3. Jahrhundert vorhanden war? — Nichts hindert uns, die Abfassungszeit der Syra vetus, repräsentiert durch den Sinaisyrer und den Curetonianus, ins 3. Jahrhundert zu setzen.

2. Die Peschitta.

Der Text der Peschitta ist uns in zahlreichen Handschriften erhalten, die im Gegensatz zu den griechischen untereinander fast gar keine größere Varianten aufweisen. In welchem Ansehen muß die Peschitta gestanden haben, daß keiner gewagt hat, ihren Text irgendwie wesentlich zu verändern! — Unter den Ausgaben der Peschitta ist die Beste die das ganze Neue Testament umfassende editio princeps von Widmanstadt vom Jahre 1555; ihr ebenbürtig ist die Ausgabe von Leusden und Schaaf: Novum domini nostri Jesu Christi testamentum syriacum cum versione latina cura et studio censitum et variis lectionibus magno labore collectis adornatum. Lugd. Bat. 1709. Für die Evangelien ist jetzt maßgebend die treffliche Ausgabe von Gwilliam: Tetraevangelium sanctum juxta simplicem Syrorum versionem. Oxonii 1901. (s. p. 2).

Den Verfassern der Syra vetus war der Versuch, das Diatessaron zu einer Übersetzung der getrennten Evangelien zu gestalten, mißlungen; er glückte erst dem von 411—435 den Bischofsstuhl von Edessa innehabenden Rabbula. Diesem war das Diatessaron des inzwischen zum Ketzer erklärten Tatian ein Greuel, und er ließ deshalb die noch vorhandenen Exemplare dieses Werks, ungefähr 200 an der Zahl, verbrennen. Zugleich befahl er, daß in den Kirchen nur noch aus dem „Evangelium der Getrennten" vorgelesen werden dürfe. War dieses Evangelium die Syra vetus oder etwa die Peschitta? Da erhebt sich zunächst die Frage, welche der beiden Übersetzungen die ältere ist? Unter allen Gelehrten ist es nur noch Gwilliam, der die Meinung vertritt, daß die Peschitta der Syra vetus zeitlich vorausgehe[1]. Alle Übrigen dagegen treten für die Priorität der Syra vetus ein; die Peschitta verhalte sich zu dieser wie die Vulgata zur Itala. Ehe noch der Sinaisyrer bekannt war, haben schon die älteren Forscher durch eingehende Vergleiche die Abhängigkeit der Peschitta vom Curetonianus festgestellt. Unter diesen sind außer Cureton[2] selbst noch

---

[1] Studia Biblica I p. 151 ff.; III p. 47 ff.; ferner in: The Expository Times, January 1895 p. 157 ff.; ebenso in den Critical Reviews, January 1896, p. 14 ff.

[2] a. a. O. Preface p. LXX.

H. Ewald[1], Chr. Hermann[2], R. Crowfoot[3], G. Wildeboer[4] und F. Bäthgen (a. a. O.) zu nennen. Da die Syra vetus spätestens im Jahr 300 vorlag, kann die Peschitta vom 4. Jahrhundert ab entstanden sein. Da jedoch, wie Burkitt[5] gezeigt hat, der hl. Ephräm († 373) die Peschitta noch nicht benutzt hat, kann deren Entstehung nicht vor die zwei letzten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts fallen. Mit diesem Datum kommen wir dicht an die Zeit Rabbulas heran. Sollte er die Peschitta verfaßt haben? Burkitt (s. a. O.) hat dies wahrscheinlich gemacht, indem er auf eine Notiz des Biographen Rabbulas hinwies, nach der dieser „durch die göttliche Weisheit, die in ihm war, das Neue Testament aus dem Griechischen in das Syrische übersetzte — wegen seiner Verschiedenheiten — genau wie es war.“ Wir stimmen Burkitt (a. a. O.) zu, daß es sich hier um die Peschitta handelt; sowohl die Zeit als auch Rabbulas Persönlichkeit stimmen hierzu ausgezeichnet. Wir können so mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit behaupten, daß Rabbula, der Bischof von Edessa, im Jahre 412 die „Königin der Übersetzungen“, die Peschitta, angefertigt hat.

In der Reihe der für den neutestamentlichen Text bedeutsamen syrischen Bibelübersetzungen ist die Peschitta die letzte. — Über die ihr folgende philoxenianisch-harclensische Übersetzung s. Untersuchung II; über das sog. palästinensische Lektionar s. p. 1, Anm. 5.

---

1 Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, IX, 1858, p. 69 ff.; ferner: Göttingische gelehrte Anzeigen, 1858, Bd. 3, p. 1712 ff.

2 Disputatio de codice evangeliorum syriaco, a Curetone typis descripto. 1859.

3 Fragmenta evangelica, quae ex antiqua recensione versionis syriacae Novi Testamenti (Peschito dictae) a Gal. Curetone vulgata sunt, graece reddita textuique syriaco editionis Schaafianae et graeco Scholzianae fideliter collata. I, II. Ex typis Academ. Cantab. 1870; ferner: Observations on the collation in greek of Cureton's syriac fragments of the Gospels with Schaaf's edition on the Peschito syriac version and the greek text of Scholz. Cambridge 1872.

4 De Waarde der syrische Evangelien door Cureton ontdect en uitgewen. Leyden 1880.

5 St. Ephräm's Quotations from the gospel (Texts and Studies by J. Armitage Robinson Vol. VII 2 Cambridge 1901 p. 28 ff.).



WÖRTERBUCH.

Abkürzungen: p = Peschitta. s = Syr. Sinaiticus.
c = Syrus Curetonianus. phil = Philoxeniana.
Das Druckfehlerverzeichnis befindet sich auf S. 123.

ܐ

ܐܒܐ πατήρ p s c phil Mt 3_{9} p s phil Mc 1_{20} — pl. γονεῖς p s phil Mt 10_{21} Lc 2_{27} p s Mc 13_{12} p phil Joh $9_{2.18}$ phil Lc 2_{41} — ἀββᾶ p Mc 14_{36}

ܐܒܒܐ ἀββᾶ phil Mc 14_{36}

ܐܒܕ ἀπόλλυμαι p s c phil Mt 5_{29} Lc 13_{3} Joh 6_{27} p s phil Mt 8_{25} Mc 2_{12} p c phil Mt 5_{30} phil Joh 18_{14} — ἀπόλλυμι p s c phil Mt 2_{13} p s c Lc 15_{4} p Mt 10_{6} — seq. ܒܝܫ ܒܝܫ vel ܒܝܫܐܝܬ κακῶς ἔχω p s c Mt 8_{16} 14_{35} p s Mt 9_{12}

Af ἀπόλλυμι p s c phil Mt 12_{14} p s phil Mc 1_{24} 11_{18} p phil Mt 10_{28} phil Lc 15_{4} — ἀποκτείνω p s Mc 3_{4}

ܐܒܝܕ ἀπολωλώς phil Mt 10_{6}

ܐܒܕܢܐ ἀπώλεια p s phil Mt 26_{8} Joh 17_{12} p c phil Mt 7_{13} p phil Mc 14_{4}

ܐܒܠ πενθέω s Lc 6_{25}

Etpe id. p phil Lc 6_{25} phil Mt 9_{15}

ܐܒܝܠܐ πενθῶν p s phil Mt 5_{4} p phil Mc 16_{10} c Mt 5_{5}

ܐܒܠܐ ὀδυρμός, βρυγμός phil Mt 2_{18} — "ܐ ܢܣܒ πενθέω s Mt 5_{15}

ܐܓܢܐ ὑδρία p phil Joh 2_{6} f.

ܐܓܪ μισθόομαι p s c phil Mt 20_{1}

Pa (seq. ܠܘܬ ܪܘܚܐ) μακροθυμέω ἔν τινι p s c phil Mt $18_{26.29}$

ܐܓܪܐ μισθός p s c phil Mt 5_{12} 6_{1} 20_{8} Joh 4_{36}

ܐܓܝܪܐ μίσθιος p s c phil Lc 15_{17} — μισθωτός p s phil Mc 1_{20} Joh 10_{12}

ܐܓܳܪܐ δῶμα p s phil Mt 10_{27} 24_{17} Mc 13_{15} Lc 5_{19}

"ܐ ܒܪ daimonium p c Mt 17_{15}

"ܐ ܒܪ ܕܒܝܬ ܐܝܬ σεληνιάζομαι p c Mt 4_{24}

ܐܓܪܬܐ βιβλίον s c Mt 19_{7}

ܐܓܪܬܐ ܕܫܘܒܩܐ βιβλίον ἀποστασίου s c Mt 19_{7} — ἀποστάσιον c Mt 5_{31}

ܕܫܘܒܩܐ "ܐ ἀποστάσιον s Mt 5_{31}

ܐܓܪܘܣܐ ἀγρός s phil Mc 6_{56} p phil Mt 27_{7} f. phil Mc 5_{41} 10_{29}

ܐܕܢܐ οὖς p s c phil Lc 22_{51} p s phil Mt 10_{27} Mc 4_{9} 7_{16} — ὠτίον p s phil Joh $18_{10.26}$ Mt 26_{51} — ὠτάριον p s phil Mc 14_{47} Joh 18_{10} — ἀκοή p s phil Mc 7_{35}

ܐܕܪܐ ἅλως p s c phil Mt 13_{12} p s phil Lc 3_{17}

ܐܘ ὦ phil Mt 15_{28} Mc 9_{19} Lc 9_{41} 24_{25} s phil Mt 17_{17} — οὐᾶ s phil Mc 15_{29}

ܐܘ ἤ p s c phil Mt 21_{15} p s phil Mc 3_{4} p c phil Mt 7_{4} p phil Mt 7_{9} $10_{11.14}$ Mc 9_{43}

ܐܘܐ Etpa (seq. ܥܡ) εὐνοέω p s c phil Mt 5_{25}

ܐܘܗ οὐᾶ phil Mt 27_{40} Mc 15_{29}

ܐܘ ὦ p s Mc 9_{19} p s c Lc 9_{41} p c Mt 17_{17} — οὐᾶ p Mc 15_{29}
ܐܘܢܐ μονή p s c Joh 14_{23} p Joh 14_{2}
ܐܘܘܢܐ id. phil Joh $14_{2.23}$
ܐܘܢܘܟܘܣ εὐνοῦχος phil Mt 19_{12}
ܐܘܫܥܢܐ = ܐܘܫܥܢܐ ὡσαννά phil Mt 21_{9}
ܐܘܪܝܬܐ νόμος p s c Mt 22_{40} p c Mt 11_{13} 12_{5} — (+ Μωυσῆς) s c Joh 7_{19} 8_{17} s Lc 2_{27} Joh 15_{25}
ܐܘܪܫܠܡ v. ܫܠܡ
ܐܘܫܥܢܐ ὡσαννά p s phil Mc 11_{9} p c Mt 21_{9} — βαΐον phil Joh 12_{13}
ܐܙܠ πορεύομαι p s c phil Mt $2_{8.9.20}$ 8_{9} 11_{4} Lc 11_{5} p s phil Mt 10_{6} Joh 10_{4} — ἀπέρχομαι p s c phil Mt 8_{9} 13_{46} 14_{16} 16_{4} Lc 8_{37} Joh $6_{1.2.68}$ p s phil Mc 1_{35} 3_{13} 5_{24} Joh 12_{35} p c Mt 16_{21} — ὑπάγω Mt 4_{10} 5_{24} 8_{4} 13_{44} 19_{21} 21_{28} Joh 6_{67} p s phil Mt 26_{24} Mc $6_{31.38}$ Joh 8_{21} 9_{11} 12_{35} 21_{3} p c phil Mt 16_{13} p phil Mt 18_{15} s Mc 6_{33} — ὁδὸν ποιέω p Mc 2_{23} — ἀναχωρέω p s c Mt 2_{12} p s Mc 3_{7} c Mt 4_{12} p Mt 2_{13} — χωρέω p s c phil Mt 15_{17} — ἀποδημέω s c Mt 21_{33} — βάλλομαι s c Mt 5_{19} c Mt 3_{10} — (seq. ܠܡܓܡܪ) ἰσχύω εἴς τι p s c Mt 5_{13} — (seq. ܒܬܪ) ἀκολουθέω p s c phil Joh 6_{2} p s c Mt 4_{22} p s phil Joh 11_{31} p s Mt 9_{9} 26_{58}
ܐܚܐ ἀδελφός p s c phil Mt 4_{18} 23_{8} p s phil Mc 1_{16}
ܐܚܬܐ ἀδελφή p s c phil Mt 12_{50} 13_{56} 19_{29} Lc 10_{39} p s phil Mc $10_{29.30}$ Joh 11_{3} p phil Joh 19_{25}
ܐܚܝܢܐ συγγενής p s c phil Lc 21_{16} p s phil Joh 18_{26} p phil Lc 1_{36} p Lc 14_{12} phil Lc 1_{58} — οἱ παρὰ (μετά, περί) ἐμοῦ p phil Mc 3_{21} — "ܐ ܕܒܝܬ oἱ συγγενεῖς p Mc 6_{8}
ܐܚܕ (seq. ܒ) κρατέω τινός p s c phil Mt 14_{3} p s phil Mt 9_{25} 22_{6} $26_{48.57}$ 28_{9} Mc 1_{31} 3_{21} 7_{3} 9_{10} 12_{12} $14_{44.51}$ Lc 8_{54} Joh 20_{23} p phil Mt 12_{11} p s c Lc 24_{16} phil Mc 7_{4} — (seq. ܥܠ) ἔχω τι κατά τινος p s c Mt 5_{23} — (seq. ܐܝܟ ... ܐܝܟ) ἔχω τι ὥς τι p s c phil Mt 14_{5} $21_{26.46}$ — κλείω p s c phil Mt 6_{6} Lc 11_{7} p s phil Joh 20_{19} p c phil (s seq. ܬܪܥܐ) Mt 23_{14} — ἀποκλείω p s c phil Lc 13_{25} — θηρεύω p Lc 11_{54} — πιάζω p s c phil Joh. $7_{30.32.44}$ p s phil Joh 10_{39} 11_{57} — βαστάζω p Joh 16_{12} — ἀγρεύω p s phil Mc 12_{13} — πτύσσω phil Lc 4_{20} — ἐπιλαμβάνομαι p s c phil Mt 14_{31} Lc 13_{4} 20_{20} 23_{26} p s phil Mc 8_{23} — λαμβάνω p s c phil Mt 21_{35} p s phil Lc 5_{26} p s Lc 7_{16} s Mc $12_{3.8}$ — σώζω s Mt 8_{25} — συλλαμβάνω p s phil Mt 26_{55} Mc 14_{46} s Lc 5_{9} — κατέχω p s phil Lc 4_{42} — συνέχω p s c phil Lc 22_{63} s Lc 4_{38} — περιέχω p s phil Lc 5_{9}
Af ἐκδίδομαι p s c Lc 20_{9} p s Mc 12_{1} p Mc $21_{33.41}$ — περιάπτω (πῦρ) p phil Lc 22_{55}
Etpe κλείομαι p s phil Mt 25_{10} Lc 4_{25} — παραδίδομαι s Mt 4_{12}
ܐܘܚܕܢܐ κράτος s phil Lc 1_{51} — possessio p Lc 2_{1}
ܚܝܠܬܢܐ κράτιστος phil Lc 1_{3}
ܐܘܚܪ χρονίζω p s c phil Lc 12_{45} p s phil Mt 24_{48} 25_{5} p phil Lc 1_{21}
ܐܚܪܝܐ ἔσχατος s c phil Mt 19_{30} p s phil Mt 27_{64} Mc 9_{35} Joh 12_{48} p s c phil Mt 5_{26} $20_{8.14}$ Lc 12_{59}

Joh 6 39. 44. 54 p phil Joh 7 37 — τὸ ἔσχατον s c phil Mt 12 45

ܐܚܪܝܐܝܬ (adv.) ἐσχάτως phil Mc 5 23 — ἔσχατον p s Mc 12 22 p Mc 12 6 — ὕστερον ps Mt 26 60 c Mt 4 2 21 37 22 27 Mc 16 14 s Joh 13 35 — ("ܠ) id. phil Mt 4 2 — εἶτα p Mc 4 28

ܐܚܪܝܬܐ (fem.) 1) "ܒ ὕστερον s c phil Mt 22 27 sc Mt 21 29. 32. 37 s Mt 25 10 phil Lc 20 32 — 2) "ܠ ὕστερον phil Mt 25 10 26 60 Mc 16 14 Lc 4 2 Joh 13 36 — (pl.) τὰ ἔσχατα s c phil Mt 12 45 phil Lc 11 26 — τέλος s Joh 13 1

ܐܚܪܢܐ ἕτερος p s c phil Mc 8 21 11 3 p s phil Mt 10 23 p c phil Mt 12 45 Lc 23 32 — ἄλλος p s c phil Mt 2 12 5 39 8 9 13 7 19 9 Joh 4 37 5 7 14 16 p s phil Mc 12 32 Lc 7 19 p c phil Mt 13 5 Joh 5 32 p phil Mt 4 21 Mc 4 5 12 9 phil Joh 9 9 — ἔσχατος p Mt 19 30 — ܩܠܝܠ ܐܚܪܢ ἔτι μικρόν p s Joh 12 35 13 31

ܚܪܬܐ τέλος p s Mt 10 22 26 58 Mc 13 7 14 41 p Mc 3 26 Joh 13 1 — τὰ ἔσχατα p Mt 12 45 Lc 11 26 — "ܒ ὕστερον p Mt 21 29. 32 22 27 25 10 Lc 14 10 20 32 — "ܠ ὕστερον p Mc 12 6 Lc 4 2 Joh 13 36

ܐܚܫܕܪܦܢܘܬܐ v. "ܢ

ܐܚܫܕܪܦܢܐ ἡγεμών phil Mt 27 2 Mc 13 9

ܐܛܪ v. ܛܪ

ܐܝܘ (ܐܝܘ, ܐܘ) εὖ p Mt 25 21. 23 — εὖγε p c Mt 25 21. 23 Lc 19 17

ܐܝܟ ὥσπερ s Mt 24 37 p Mt 25 14 p c phil Mt 6 7 — ὡς p s c phil Mt 14 5 15 28 17 20 18 3 21 26 Joh 1 39 p s phil Mt 26 55 28 3 Mc 1 22 6 15 8 24 10 1 p c phil Mt 6 5 13 43 p phil Mt 26 39 Mc 7 6 s phil Mt 27 65 c phil Mt 6 10 phil Mt 6 12 18 33 19 19 20 14 26 19 — ὥστε p phil Mt 13 2 Mc 4 1 p Mt 13 22 15 31 27 1 — ὅπως p s Mt 26 59 p Mt 2 23 6 4 12 24 13 35 — καθ' ἅ p s Mt 27 10 — καθώς p Lc 1 2 c Mt 21 6 — ὡσεί p phil Lc 3 23 p c phil Mt 3 16 p s phil Mt 9 36 — ὃν τρόπον p s Mt 23 37 — κατά (c. acc.) p s c phil Mt 23 3 p phil Mt 2 16 phil Mt 9 29 — (seq. ܕܠ) εἰς p s c Mt 21 46 — εἰς phil Mt 21 46

ܐܝܟ ܗܢܐ τοιοῦτος p s c phil Mt 8 10 p phil Mt 9 8 Mc 4 33 — οἷος phil Mc 13 19 (cf. etiam sub ܗܢܐ)

ܐܝܟ ܡܐ καθ' ἅ phil Mt 27 10 — ὥσπερ phil Mt 12 40

ܐܝܟܐ ὅπου p s phil Mt 24 28 p phil Mt 6 20 p Mt 25 24 Joh 8 22 — ποῦ p phil Mt 8 20 — οὗ p c phil Mt 18 20 — "ܠ ὅπου p phil Mc 14 14 phil Mt 8 19 Joh 8 22 — ܡܢ "ܐ πόθεν; p s c Lc 20 7 p s phil Mt 13 27 s c Mt 15 33 Joh 4 11 p Mc 11 30 phil Lc 1 43 — ὅθεν; p phil Mt 12 44 25 24

ܐܝܡܟܐ πόθεν; c Mt 13 27 p c Mt 13 56 Joh 4 11 p Mt 5 33

ܐܝܟܘ πῶς; s c Mt 16 11

ܐܝܟܢܐ ὡς p s c Mt 5 48 18 33 s Mc 7 6 p Mt 6 10 27 65 .p phil Mt 24 38 p s Mt 26 19 p c Mt 6 12 — ὥσπερ p c phil Mt 20 28 p s phil Mt 24 27 p phil Mt 13 40 24 37 s phil Mt 25 14 p s c Mt 12 40 s phil Mt 6 2 — καθώς p s phil Mt 26 24 Mc 9 13 p phil Mt 21 6 s phil Lc 1 2 — πῶς p s c phil Mt 12 4 21 20 22 12. 43. 45 p s phil Mt 26 54 Mc 2 26 4 13 11 18 p phil Mt 10 19 16 11 —

ὥστε p s phil Mc 3_{20} p phil Mt 12_{22} Mc 15_{5} phil Mt 27_{1} — τί; p s c Mt 22_{17} — ὅπως p s c phil Mt 5_{45} phil Mt 2_{23} 6_{4} 9_{37} 26_{59}

ܐܝܠܢܐ δένδρον p s c phil Mt 3_{10} 12_{33} Lc 3_{9} p s phil Mc 8_{24}

ܐܝܢ ναί p s c phil Mt 5_{37} $11_{9.26}$ p s phil Mt 9_{28} Lc 7_{26} Joh 11_{27} 21_{15} p phil Mc 7_{28}

ܐܝܢܐ τίς; s Mc 5_{9} — τί; s Mt 9_{5} — ποῖος; p s c phil Mt 19_{18} 21_{23} 22_{36} p s phil Mc 11_{28} f. — οἷος; p Mt 24_{21} — ποταπός; p phil Mc 13_{1} — ὅς p c Lc 12_{37} Joh 4_{38} p s c Mt 20_{23} — pro part. p s c Mt $5_{6.8.10}$ p c Mt 4_{16} 5_{15} p Mt 10_{22} Mc 16_{16}

ܟܠ ܐܝܢܐ ܕ πᾶς . . . ὅστις p s phil Mc 1_{32} p c phil Mt 4_{24}

ܐܝܢܐ ܕܐܝܟ ܗܢܐ τοιοῦτος p s Mc 10_{14}

ܐܝܬ (seq ܕ) . . . ܐܝܬ (seq ܕ) ὁ μέν . . . ὁ δέ p s c Mt 13_{8} 21_{35} 22_{5} p s Mt 25_{15} — ἄλλος . . . ἄλλος s c Joh 9_{9} — εἰμί p s c phil Mt 2_{18} 3_{9} — (seq. ܠܗ) ἔχω p s c phil Mt 8_{20} 15_{34} p phil Mt 3_{4} 5_{46} 25_{25} — (seq. ܗܘܐ) ἦν p s c phil Mt 22_{25} p c phil Mt 19_{22} p phil Mt 4_{18} 8_{30} — (seq. ܥܠ) φορέω p Joh 19_{5}

ܐܟܕܢܐ ἔχιδνα p s c phil Mt 3_{7} Lc 3_{7} p c phil Mt 12_{34}

ܐܟܘܬ ὡς c Mt 6_{29} — ὡσαύτως p s c phil Mt 21_{36} p Mc 14_{31} Lc 13_{5} — ὁμοίως p Mt 26_{35} — οἷος p s Mc 13_{19} Mt 24_{21}

ܐܟܙܢܐ ὥσπερ s c Mt 13_{40} — ὡς s Mt 24_{38} Mc 13_{34}

ܐܟܚܕܐ ἀμφότερος p s c phil Mt 13_{30} — ὁμοῦ p s phil Joh 21_{2} p phil Joh 20_{4} — simul phil Mc 3_{6}

ܐܟܠ ἐσθίω p s c phil Mt 12_{1} 15_{32} Lc 12_{19} 14_{15} 22_{16} Joh 6_{53} p s phil Mt 26_{26} Mc $2_{23.26}$ 3_{20} 14_{14} Joh 2_{17} p c phil Mt 6_{25} s phil Mt 9_{11} p phil Mt 12_{4} phil Lc 17_{8} — κατεσθίω p s phil Mc 12_{40} Joh 2_{17} p c phil Mt 23_{13} p s c phil Mt 13_{4} — τρώγω p s c phil Joh $6_{54.56}$ p s phil Mt 24_{38} Joh 13_{18} — (seq. ܩܪܨܐ) κατηγορέω p s c Mt 12_{10} Lc 23_{2} p s Mt 27_{10} Mc 3_{2} 15_{3} Lc 11_{54} p c Joh 5_{45} p Lc 6_{7} Etpe (seq. ܩܪܨܐ) διαβάλλομαι p s c phil Lc 16_{1}

ܐܟܠܐ βρῶσις p phil Mt 6_{19}

ܡܐܟܠܬܐ βρῶμα phil Lc 3_{11} 9_{13} — τροφή phil Lc 12_{23}

ܡܐܟܘܠܬܐ βρῶμα phil Mt 14_{15} — βρῶσις p s c phil Joh 6_{27} — τροφή p s c phil Mt 3_{4}

ܐܟܠ ܩܪܨܐ διάβολος p s phil Mt 25_{41} p s Mt 4_{1} p phil Lc 4_{2} Joh 8_{44} phil Mt 13_{39} Joh 6_{70}

ܡܐܟܠ ܩܪܨܐ κατηγορία p s Joh 18_{29}

ܐܘܟܡܐ μέλας p s c phil Mt 5_{36}

ܐܟܣܘܣܝܐ ἐξουσία phil Mt 21_{27} Mc 3_{15}

ܐܟܣܢܝܐ ξένος p s phil Mt 27_{7}

ܐܟܦ v. ܟܦ

ܐܠܐ ἀλλά p s c phil Mt $5_{15.17.39}$ Mc 16_{7} — δέ p s c Mt 5_{37} — ܐܠܐ ܐܢ εἰ μή p s c phil Mt 11_{27} p s phil Mc 10_{18} 11_{13} Joh 10_{10} p c phil Mt 12_{5}

ܐܠܐ θρηνέω p s c phil Mt 11_{17} Lc 23_{27} p s phil Lc 7_{32} Joh 16_{20}

ܐܠܝܐ θρῆνος, ὀδυρμός, βρυγμός Mt 2_{18}

ܐܠܘ εἰ p s phil Mt 24_{43} Mc 9_{42} — ܐܠܘ ܠܐ εἰ μή p s phil Mt 24_{22} Mc 13_{20} — εἰ οὐ p s phil Mt 26_{24} Mc 14_{21}

ܐܠܦܐ πλοῖον p phil Mt 4_{21} 13_{3} p Mt 8_{24} phil Mt 8_{23} Mc 1_{19} 4_{1} Lc 5_{2} Joh 6_{17} 21_{3} — πλοιάριον p Joh 6_{23} phil Lc 5_{2}
ܐܠܦܘܢܝܬܐ πλοιάριον phil Mc 3_{9} Joh 6_{23}
ܐܠܨ ἀναγκάζω p phil Mt 14_{22} Mc 6_{45} Lc 14_{23} — συνέχω p s c phil Lc 19_{43} p s phil Lc 8_{45} — παραβιάζομαι p Lc 24_{29}
part. pass. συνέχομαι p s c phil Lc 4_{38} 12_{50} p phil Mt 4_{24} — βιάζομαι s c Mt 11_{12} — ἀνάγκην ἔχω p c Lc 14_{18} p Mt 4_{24}
adj. στενός p s c phil Lc 13_{24} p c phil Mt $7_{13.\,14}$
Etpe εἰς τὸ χεῖρον ἔρχομαι p Mc 5_{26}
Etpa ἐνοχλέομαι p s Lc 6_{13}
ܐܠܘܨܐ βιαστής s c Mt 11_{12}
ܐܘܠܨܢܐ θλῖψις p s c phil Mt 13_{21} p s phil Mt $24_{9.\,21}$ Mc 4_{17} 13_{19} Joh $16_{21.\,33}$ — συνοχή p s c phil Lc 21_{25} — λύπη p s phil Joh 16 $_{21}$ — ἀνάγκη p s c Lc 21_{23}
ܐܡܐ μήτηρ p s c phil Mt $2_{13.\,20}$ 12_{46} p s phil Mc 3_{31} phil Joh 2_{1} 19_{25}
ܐܡܬܐ (pl. ܐܡܐ) πῆχος p s c phil Lc 12_{25} p c phil Mt 6_{27} p phil Joh 21_{8}
ܐܡܬܐ (pl. ܐܡܗܬܐ) παιδίσκη p Mt 26_{69} p s c phil Lc 12_{45} s c Lc 22 $_{56}$ s Joh 18_{17} — δούλη p phil Lc 1_{38}
ܐܡܢ (Paiel ܗܝܡܢ) πιστεύω p s c phil Mt 8_{13} 21_{32} Lc 20_{5} 24_{11} p s phil Joh $3_{18.\,36}$ p s phil Mt 27_{42} Mc 1_{35} $11_{23.\,31}$ 16_{11} Joh 2_{24} 8_{30} 14_{1} p c phil Joh 1_{12} 4_{53}
ܡܗܝܡܢ (part. act.) πιστός (seq. ܠܐ ἄπιστος) p s c phil Mt 17_{17} Lc 19_{17} p s phil Mt 9_{28} Mc 9_{23} p phil Joh 20_{27}

ܡܗܝܡܢ (part. pass.) πιστικός phil Mc 14_{3} Joh 12_{3} — εὐνοῦχος p s c Mt 19_{12} — (seq. ܓܒܪ) εὐνουχίζω p s c Mt 19_{12}
ܐܡܝܢ ἀμήν p s phil Mc 3_{28}
ܐܡܝܢܐ ἐπιούσιος c Mt 6_{11}
ܐܡܝܢܐܝܬ πάντοτε phil Lc 5_{33} 18_{1}
ܗܝܡܢܘܬܐ πίστις p s c phil Mt 8_{10} Lc 17_{5} p s phil Mc 10_{52} Lc 7_{9} — "ܗ ܠܐ ܡܗܝܡܢܘܬܐ ἀπιστία p s Mc 6_{6} 9_{24}
ܐܡܪ λέγω p phil Mc 1_{15} — (seq. ܒ) p s c phil Mt 8_{8} — (seq. ܠܘܩܒܠ) ἀντιλέγω phil Joh 19_{12} — ܦܩܦܩ "ܐ βαττολογέω s Mt 6_{7}
ܐܡܪܐ ἀμνός p s c phil Joh $1_{29.\,36}$ — ἀρνός p s c phil Lc 10_{3} — ἀρνίον p s phil Joh 21_{15} — πρόβατα (pl.) p s phil Joh 21_{15} p s Mt 10_{16} Mc 14_{27} p c Mt 7_{15} s Mt 26_{31}
ܐܡܬܝ ὅταν p c phil Mt $6_{2.\,6.\,16}$ p phil Mt 5_{11} Mc 13_{11} phil Mt 9 $_{15}$ 10_{19} 15_{2} 24_{15} Mc 11_{25} 12_{25} 13_{7} — πότε; p s phil Mt 24_{3} Mc 13_{4} 25_{37} f. p s c phil Mt 17_{17} — quando? p phil Mc 5_{4}
ܐܢܚ Ettaf (ἀνα)στενάζω p s phil Mc 7_{34} p phil Mc 8_{12}
ܐܢܢܩܐ ἀνάγκη p c Mt 18_{7} — δεῖ s c Mc 13_{14}
ܐܐܢܩܐ id. phil Mt 18_{7} Lc 21_{23}
ܐܢܫܐ ἀνήρ p Mc 6_{54} — (pl.) οἱ σοί p s Mc 5_{19} — γονεῖς p s Lc 2_{41} s Lc 2_{43} — συγγενεῖς p s c Lc 21_{16}
ܐܢܫ τις p s c phil Joh 7_{44} p s phil Mt 9_{3} p phil Mc 7_{2} Lc 6_{2} phil Lc 9_{19} 10_{38}
ܐܢܫ .... ܐܢܫ ἕκαστος p c Mt 16_{27}
ܐܢܫܘܬܐ συγγενεῖς p Lc 2_{41} — γνωστοί s Lc 2_{44}
ܐܢܬܬܐ γυνή p s c phil Mt 5_{18} 11_{11}

14$_{8}$ 19$_{8}$ 22$_{30}$ p s phil Mt 1$_{20}$ 5$_{25}$ 15$_{40}$ p phil Mc 10$_{29}$ Lc 1$_{18}$ Joh 19$_{26}$

ܐܬܝܗܒ ܠܓܒܪܐ ܗܘܐ ܐܢܬܬܐ *γαμίζομαι* p s c Mt 22$_{30}$ Lc 20$_{34}$ p s Mc 12$_{25}$

ܐܢܬܬܐ ܢܣܒ *γαμέω* p s c Lc 20$_{34}$

ܐܣܝ *ἰάομαι* p s c phil Lc 22$_{51}$ p c phil Mt 13$_{15}$ p phil Joh 4$_{47}$ 12 $_{40}$ s Lc 5$_{17}$ — *θεραπεύω* p s c phil Mt 4$_{23}$ 12$_{22}$ 17$_{16}$ Lc 9$_{6}$ p s phil Mt 10$_{1.8}$ Mc 1$_{34}$ 3$_{2.9.15}$ 6$_{13}$ Lc 4$_{23}$

Etpa *ἰάομαι* p s c phil Mt 8$_{8}$ p s phil Lc 6$_{17}$ — *θεραπεύομαι* p s c phil Lc 8$_{2.43}$ p s phil Lc 5$_{15}$ p Joh 5$_{10}$ — *σώζομαι* p s Mt 9$_{21}$ p Mc 6$_{56}$ — *διασώζομαι* p c Mt 14 $_{36}$ p Mc 6$_{56}$

ܐܣܝܐ *ἰατρός* p s phil Mt 9$_{12}$ Mc 5$_{26}$ Lc 4$_{23}$ p phil Lc 8$_{43}$

ܐܣܝܘܬܐ *θεραπεία* p s c phil Lc 9$_{11}$ — *ἴασις* p s c phil Lc 13$_{32}$ (pl.: ܐܣܘܬܐ p ܐܣܝܘܬܐ s c phil)

ܐܣܪܐ (cum ܪܫ) *πρὸς τῇ κεφαλῇ* s Joh 20$_{12}$ — (pl.) p Joh 20$_{12}$

ܥܠ ܒܣܕܪܐ *ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον* p phil Mc 4$_{38}$

ܐܣܘܛܘܣ *ἀσώτος* phil Lc 15$_{13}$

ܐܣܘܛܘܬܐ *κραιπάλη* p phil Lc 21$_{34}$

ܐܣܛܕܝܐ *στάδιον* p s c Mt 14$_{24}$ Lc 24$_{13}$

ܣܛܕܝܐ id. (solum in pl.) phil Lc 24$_{13}$

ܐܣܛܘܐ *στοά* p s phil Joh 10$_{23}$ p c phil Joh 5$_{2}$ s Mc 12$_{38}$ — *στολή* s c Lc 20$_{46}$

ܐܣܛܠܐ *στολή* p s c phil Lc 15$_{22}$ p s phil Mc 16$_{5}$ p phil Mc 12$_{38}$ Lc 20$_{46}$

ܐܣܛܣܝܣ *στάσις* p Lc 23$_{19.25}$

ܐܣܛܣܝܢ (gr. acc.) id. p Mc 15$_{7}$

ܣܛܣܝܣ id. phil Mc 15$_{7}$ Lc 23$_{19.25}$

ܐܣܟܡܐ *εὐσχήμων* phil Mc 15$_{43}$

ܐܣܦܘܓܐ *σπόγγος* p s Mc 15$_{16}$ p Mt 27$_{48}$

ܣܦܘܓܐ id. s Mt 27$_{48}$

ܣܦܘܓܓܘܣ id. phil Mt 27$_{48}$

ܐܣܦܝܪܐ *σπεῖρα* p s Mc 15$_{16}$ Joh 18$_{3}$ p Mt 27$_{27}$

ܣܦܝܪܐ id. phil iisd. locc.

ܐܣܦܘܪܝܕܐ *σπυρίς* p s phil Mc 8$_{20}$ p c phil Mt 15$_{38}$ 16$_{10}$

ܣܦܘܪܝܕܐ id. s Mt 15$_{38}$ 16$_{10}$

ܐܣܪ *δέω* p s c phil Mt 18$_{18}$ p s phil Mt 27$_{2}$ Mc 3$_{27}$ 5$_{3}$ 6$_{17}$ 11$_{12}$ 15$_{1}$ Joh 18$_{2}$ p c phil Mt 12$_{29}$ 16$_{19}$ 21$_{2}$ — *δεσμεύω* p s c phil Mt 23$_{4}$ — *ἐνδύω* p Mc 1$_{6}$ — (seq. ܚܨܐ) *ζώννυμι* p s phil Joh 21$_{18}$ — *περιζώννυμι* p s c phil Lc 12$_{35}$ 17$_{8}$

Etpe *δεσμεύομαι* p s c phil Lc 8$_{29}$

ܐܣܝܪܐ *δέσμιος* p s phil Mc 15$_{6}$ Mt 27$_{15}$

ܐܣܪܐ *δεσμός* p phil Mc 7$_{35}$ — *ζωνή* p Mt 3$_{4}$

ܐܣܘܪܐ *δεσμόν* p s c phil Lc 8$_{29}$ — *δεσμός* phil Lc 13$_{16}$ s Mc 7$_{35}$

ܐܣܘܪܢܐ *δεσμός* p s c Lc 13$_{16}$

ܐܣܛܪܘܬܐ *δεσμή* p s c phil Mt 13$_{30}$

ܒܝܬ ܐܣܝܪܐ *δεσμωτήριον* p s c phil Mt 11$_{2}$ — *φυλακή* p s phil Mc 6$_{17}$ p s c Mt 5$_{25}$ p phil Joh 3$_{24}$

ܐܣܪܐ *ἀσσάριον* p s c Lc 12$_{6}$ p s Mt 10$_{29}$

ܐܣܪܝܢ id. phil iisd. locc.

ܐܣܛܪܐ *στατήρ* p s c Mt 17$_{27}$

ܐܣܛܝܪܐ id. phil eod. loc.

ܐܣܦܩ v. ܣܦܩ

ܐܦ *καί* p phil Mc 1$_{27}$ — (secundo loco) *δέ* s Lc 4$_{30}$

ܐܦܠܐ οὐδέ p s phil Mc 12$_{10}$ — μηδέ s phil Mc 3$_{20}$

ܐܦܐ, ܐܦܝܐ πρόσωπον p s c Lc 24$_{5}$ p s Mc 12$_{14}$ Mt 26$_{67}$ p c Mt 17$_{6}$ p Mc 14$_{65}$ — ὄψις p s Joh 11$_{14}$

ܐܦܝ . . . ܐܦܝ κατ' ὄψιν s c Joh 7$_{24}$

ܒܐܦܝ κατ' ὄψιν p Joh 7$_{24}$

ܠܐܦܝ περί (c. acc.) p phil Mt 20$_{6}$ 27$_{46}$ — ἐπί (c. acc.) phil Mc 15$_{1}$ Lc 4$_{25}$

"ܐ ܠܥܠ ὑπέρ (c. gen.) p Joh 6$_{51}$ s Joh 10$_{11}$ 18$_{14}$

ܐܦܝ ܬܪܥܐ καταπέτασμα p s phil Mt 27$_{51}$

ܐܦܘܣܛܣܝܘܢ ἀποστάσιον phil Mc 10$_{4}$

ܐܦܝܛܪܘܦܐ ἐπίτροπος phil Mt 20$_{8}$ Lc 8$_{3}$

ܐܦܛܪܘܦܐ id. s c Lc 8$_{3}$

ܐܦܣܘܢܝܐ ὀψώνιον p s c phil Lc 3$_{14}$

ܐܦܣܢܕܪܝܢ συνέδριον s Joh 11$_{47}$

ܐܘܨܪܐ ἀποθήκη p s c phil Mt 3$_{13}$ 13$_{30}$ p s phil Lc 3$_{17}$ p phil Mt 6$_{26}$

ܐܪܐ ἄρα phil Mt 18$_{1}$ 19$_{25.27}$ Mc 10$_{26}$ Lc 1$_{66}$ 18$_{8}$

ܐܪܐ ܗܟܝܠ ἄραγε phil Mt 7$_{20}$ 17$_{26}$

ܐܪܓܘܢܐ πορφύρα p s phil Mc 15$_{17}$ Lc 16$_{19}$ — πορφυροῦς p phil Joh 19$_{2.5}$ s Mt 27$_{28}$

ܐܪܙܐ μυστήριον p s phil Mc 4$_{11}$ p s c Mt 13$_{10}$ p Lc 8$_{10}$

ܪܙܐ id. phil Mt 13$_{10}$ Lc 8$_{10}$

ܐܘܪܚܐ ὁδός p s c phil Mt 2$_{12}$ p s phil Mc 2$_{23}$ 4$_{4}$ 6$_{8}$ p c phil Lc 19$_{36}$

ܐܪܚܐ id. s Mc 10$_{32}$ Lc 19$_{36}$ Joh 14$_{5}$

ܐܘܪܝܐ φάτνη p s c phil Lc 13$_{15}$ p s phil Lc 2$_{7}$

ܐܪܒ (Af) μεγαλύνω p s c Mt 23$_{5}$ — prolixum facio p s Mt 12$_{40}$

ܐܪܝܟܐ μακρός phil Mc 12$_{40}$

ܐܪܡܝܐ (pl.) Ἕλληνες s c Joh 7$_{35}$ s Joh 12$_{20}$

ܐܪܡܠܬܐ χήρα p s c phil Lc 18$_{3}$ 21$_{2.3}$ p c phil Mt 23$_{13}$ p s phil Mc 12$_{40}$ ff. p phil Lc 2$_{37}$ s Mc 7$_{26}$

ܐܪܡܠܘܬܐ viduitas s Lc 2$_{37}$

ܐܪܘܢܐ σορός p s Lc 7$_{14}$

ܐܪܥܐ γῆ p's c phil Mt 2$_{21}$ 4$_{15}$ 5$_{13.18}$ 13$_{8}$ p s phil Mt 9$_{6}$ — χώρα p s c phil Lc 12$_{16}$ s Mt 5$_{1}$ — κόσμος phil Mt 4$_{8}$ — οἰκουμένη p s Lc 4$_{5}$ s Lc 2$_{1}$ — χόρτος p Mt 14$_{19}$ — "ܐ ܠܬܚܬ χαμαί p s phil Joh 18$_{6}$

ܐܪܥ ὑπαντάω p s c phil Joh 11$_{30}$ p c phil Joh 4$_{51}$ p phil Mt 8$_{28}$ Lc 17$_{12}$ phil Lc 8$_{27}$ Joh 11$_{20}$ — ἀπαντάω p c phil Joh 4$_{51}$ p phil Lc 17$_{12}$

ܐܘܪܥܐ ὑπάντησις, ἀπάντησις, συνάντησις p s phil Mt 8$_{34}$ 25$_{1}$ Joh 12$_{13}$

ܐܫܬܐ πυρετός p s c phil Mt 8$_{15}$ p s phil Mc 1$_{31}$ Lc 4$_{38}$ c phil Joh 4$_{32}$ — (seq. ܐܚܕ) πυρέσσω p s c Mt 8$_{14}$ — (seq. ܡܣܚܦ) id. phil Mt 8$_{14}$

ܐܫܕ ἐκχέω p phil Joh 2$_{15}$
Etpe βάλλομαι p s c Mt 5$_{13}$ — ἐκχέομαι p s phil Mt 9$_{17}$ Mc 2$_{22}$ 14$_{24}$ — ἐκχύνομαι p s c phil Lc 11$_{50}$ p s phil Mt 23$_{35}$ p phil Lc 22$_{20}$

ܐܫܝܦ v. ܫܝܦ

ܐܬܐ σημεῖον p s c phil Mt 12$_{38}$ p s phil Mc 8$_{11}$ Mt 24$_{3}$ Joh 2$_{18}$ 20$_{30}$ phil Mt 24$_{30}$ — σύνσημον p s phil Mc 14$_{44}$ — (seq. ܛܢܦܘܬܐ p vel ܕܛܢܦܘܬܐ s) βδέλυγμα Mt 24$_{15}$

ܐܬܘܬܐ κεραία p c Lc 16$_{17}$

ܐܬܐ ἔρχομαι p s phil Mc 1$_{14.17}$ 3$_{8.13}$

— ἥκω p s phil Mt 24_{14} Mc 8_{3} Joh 8_{42} — μέλλω p c Mt 3_{7} — παραγίγνομαι p s c phil Mt 2_{1} 3 $_{1.13}$ Lc 19_{16} — ἐκπορεύομαι s c Mt 3_{5} — (seq. ܒܬܪ) ἀκολουθέω p s Mt 9_{9}

Af ἄγω p s c phil Joh 7_{45} p s phil Mc 11_{7} Lc 4_{9} Joh 10_{16} p c phil Mt $21_{2.7}$ p phil Joh 9_{13} — φέρω p s phil Lc 5_{18} p Mc 1_{32} — πάρειμι p s phil Mt 26_{50}

Ettaf ἵσταμαι phil Mt 10_{18}

ܡܐܬܝܬܐ παρουσία p phil Mt $24_{3.27.39}$

ܡܐܬܝܘܬܐ id. s Mt $24_{3.27.39}$

ܐܬܢܐ ὄνος p s phil Joh 12_{15} — ὑποζύγιον p c phil Mt 21_{5}

ܐܬܘܢܐ κάμινος p s c phil Mt 13_{42}

ܐܬܪܐ χώρα p s c phil Mt 2_{12} p s phil Mt 8_{28} p phil Mt 4_{16} p Mc 1_{28} 5_{1} phil Joh 11_{55} p s Mc 5_{10} — τόπος p s c Mt 12_{43} $14_{13.35}$ p s Mc 1_{35} 6_{32} Joh 14_{2} s Mt 27_{33} — πατρίς phil Mt $13_{54.57}$ — ὅριον, τὰ μέρη p s c phil Mt 2_{23} p phil Mc 8_{10} p c Mt 16_{13} phil Mt 15_{21} — spatium p s Mc 6_{31} — (pl.) διασπορά p Joh 7_{35} — χωρίον s Mt 26_{36} — μονή s Joh 14_{2} — (seq. ܕܚܕܪܝܗ̇) περίχωρος p s c phil Lc 3_{3} p phil Mt 3_{5} p Mc 1_{28} — ܒܐܬܪܘ̈ܬ . . . . . ܐܬܪܘ̈ܬ κατὰ τόπους s Mt 24_{7}

ܐܬܪ ܕ ὅπου p s c Joh 3_{8} 6_{62} p c Mt 6_{19} p s Joh 18_{1} s c Joh 6_{23} s Mc 9_{18} 16_{7} Joh 8_{22} 13_{36} c Mt 6_{20} — ποῦ; s c Mt 8_{20} — ܡܢ ܐ̄ ὅθεν s c Mt 12_{44} — ܒܬܪ ὀπίσω p s phil Mc 1_{17} — μετά (c. acc.) p s phil Mc 1_{14}

ܒ

ܒ (praep.) διά (c. gen.) s c Mt 3_{3} — ἐπί (c. dat.) p s c phil Mt 4_{4} p s Mc 11_{18} s Lc 5_{9} — ἐπί (c. gen.) p s Mt 24_{17} s Mt 24_{3} — ἀνά (c. acc.) phil Mt 13_{25} — κατά (c. acc.) p s phil Mt 24_{7} Mc 15_{6} p phil Mt 19_{3} — εἰς phil Mt 26_{10} — μετά (c. gen.) p Mc 26_{5}

ܒܐܪܐ v. ܒܪܐ

ܒܐܫ Etpe ἀγανακτέω p s Mc 10_{14} 14_{4} p c Mt 21_{15} p Mt 26_{8} — δεινῶς ἔχω p s c Lc 11_{53}

ܒܝܫܐ πονηρός p s c phil Mt $5_{37.45}$ $12_{34.45}$ 20_{15} Joh 7_{7} p c phil Mt 6_{23} 7_{9} — δεινός p phil Mt 8_{6} — κακός p s phil Mc 1_{32} — χαλεπός p s phil Mt 8_{28} — σαπρός p s c phil Mt 12_{33} p s phil Lc 6_{43} p phil Mt 13_{48} — φαῦλος phil Joh 3_{20} — (subst.) κακία p c phil Mt 6_{34}

ܒܝܫ ܒܝܫ (adv.) κακῶς p s c phil Mt 14_{35} 21_{41} Mc 8_{16} p c phil Mt 4_{24} p s phil Mc 6_{55} p phil Mc 2_{17} Lc 5_{31}

ܒܝܫܘܬܐ πονηρία p s phil Mt 22_{18} p phil Mc 7_{22} — πανουργία s c Lc 20_{23}

ܒܐܛܐ βάτος phil Lc 16_{6}

ܒܕܩ Pa μηνύω p s c phil Lc 20_{37} p s phil Joh 11_{57} — ἀπαγγέλλω p Joh 16_{25} — ἀναγγέλλω c Joh 4_{25}

ܒܕܪ σκορπίζω p s c phil Mt 12_{30} Lc 11_{23} p s phil Joh 10_{12} 11_{52} — διασκορπίζω p s c phil Lc 15_{13} p s phil Lc 1_{51} Joh 11_{52} p phil Mt 25_{24} phil Lc 16_{1}

Etpa σκορπίζομαι p s phil Joh 16_{32} — διασκορπίζομαι p s phil Mt 26_{31} Mc 14_{27}

ܡܒܕܪܘܬܐ *διασπορά* phil Joh 7 35
ܒܗܝܠܘܬܐ *γαλήνη* phil Mt 8 26 Mc 4 39
ܒܗܪ *ἀγαλλιάομαι* p c Joh 5 35
ܒܗܝܪܐ *φωτεινός* p s c phil Lc 11 34
ܒܗܬ (seq. ܡܢ) *αἰσχύνομαι* p s c phil Lc 16 3 — *ἐπαισχύνομαι* p s c phil Lc 9 26 p s phil Mc 8 38 — *καταισχύνομαι* p phil Lc 13 17 c Mt 20 28 — *ἐντρέπομαι* p s c phil Mt 21 37 p s phil Mc 12 6
Etpe *βασανίζω* s Mt 8 29
ܒܘܨܐ *βύσσος* p phil Lc 16 19
ܒܬ *αὐλίζομαι* p phil Mt 21 17 — *μένω* p Joh 19 31
ܒܙ *διαρπάζω* p c Mt 12 29 phil Mc 3 27 — *ἐπηρεάζω* phil Mt 5 44 Lc 6 28
ܒܙܬܐ *σκῦλον* p s c phil Lc 11 22
ܒܙܚ (seq. ܒ) *ἐμπαίζω* p s c phil Mt 20 19 Lc 14 29 22 63 p s phil Mt 27 29 Mc 15 20 p s c Lc 18 32 p phil Mc 10 34 Lc 23 11 s c Mt 2 16 phil Mc 15 31 — *ἐξουθενέω* c Lc 23 11
Etpa *ἐμπαίζομαι* p s c Lc 18 32 p phil Mt 2 16
ܒܙܥ Pa *ῥήσσω* p c phil Mt 7 6 p Lc 5 37
ܒܙܥܐ *σχίσμα* p Mt 9 16
ܒܚܢ *παρακολουθέω* s Lc 1 3
ܒܚܪ *κατανοέω* p c Mt 7 3
Etpe ܐܬܒܚܪ ܒ *διαβλέπω* p c Mt 7 5
ܒܛܠ Pa *καταργέω* p s c phil Lc 13 7 — *ἀκυρόω* p s c phil Mt 15 6
part. pass. (seq. ܕ) *μέλει μοι* p phil Mc 4 38 Lc 10 40 — (seq. ܥܠ) *μέλει μοι περί τινος* p s phil Joh 10 13 12 6 s c Lc 10 40 — (seq. ܡܛܠ) id. phil Mc 12 14 — (seq. ܒ) id. s Mc 12 14 s c Mt 22 16
Etpe ܐܬܒܛܠ ܒ ܥܠ *ἐπιμελέομαί τινος* p Lc 10 34 c Mt 6 30 — *ἀντιλαμβάνομαι* s Lc 1 54
ܒܛܝܠܐ *ἀχρεῖος* p Mt 25 30 Lc 17 10 — *ἀργός* p c phil Mt 20 3 — (adv.) *σπουδαίως* p s phil Lc 7 4 s Lc 1 3 — *μετὰ σπουδῆς* p Lc 1 39 — sedulo p phil Mc 7 3
ܒܛܝܠܘܬܐ *σπουδή* s Lc 1 39 p Mc 6 25
ܒܛܝܠܐ *ἀργός* p s c phil Mt 12 36 p s Mt 20 6 s Mt 20 3
ܒܛܢ *συλλαμβάνω* p phil Lc 1 24 phil Lc 1 31 — *ἐν γαστρὶ ἔχω* phil Mt 1 23
Etpe *συλλαμβάνομαι* p s phil Lc 2 21
ܒܛܢܬܐ (adj.) *ἐν γαστρὶ ἔχουσα* p s c Mt 1 18 24 19 Mc 13 17 Lc 1 36 21 23 — *ἔγκυος* p s Lc 2 5 — (subst.) graviditas phil Lc 2 5
ܒܝܐ *παραμυθέομαι* p phil Joh 11 31 phil Joh 11 19
Etpa *παρακαλέομαι* p s c phil Mt 2 18 p s phil Mt 5 4 phil Lc 16 25 c Mt 5 5
ܒܘܝܐܐ *παράκλησις* p phil Lc 2 25 6 24
ܒܝܡܐ (mass. 2 ܒܝܡܐ Mt 27 19 ܒܝܡ Joh 19 13) *βῆμα* p phil Joh 19 13 p s phil Mt 27 19
ܒܝܢ Etpa *συνίημι* p s phil Mc 6 52
ܠܐ ܡܣܬܟܠܢܐ *ἀσύνετος* phil Mt 15 16 Mc 7 18
ܒܝܢܬ *μέσος* p s c Joh 1 26 — *ἐν μέσῳ* p s c Mt 18 2 20 10 s Mc 9 36 — *ἐκτός* s c Lc 17 21 — *μεταξύ* p phil Joh 4 31 phil Mt 18 15 23 35 Lc 11 51 — *ἐν* p s Mc 10 43 — (seq. suff.) (pro pron. refl.) *ἐν ἐμαυτῷ* s Mc 6 51 — *ἀνὰ μέσον* s Mc 7 31 p Mt 13 25
ܡܢ ܒ" *ἐκ μέσου* s c Mt 13 49 — ܒܝܢܝ (seq. suff.) *πρὸς ἀλλήλους* p Mc 10 26 Joh 4 33 — *ἐν μέσῳ* p s

Mt 10_{16} — *μεταξύ* p s c Mt 18_{15} 23_{35} Lc 11_{51} — *κατ' ἰδίαν* p s c Mt 20_{17} p Mt 24_{3} — coram c Mt 20_{28}

ܡܢ ܒ" *ἐκ μέσου* p Mt 13_{49}

ܒܝܬ *ἐν* p phil Joh 11_{54} — *διά* (c. gen.) p s phil Mc $2_{2.3}$ p s c Mt 12_{1} p phil Lc 6_{1} — *εἰς* p s phil Mc 4_{7} — *παρά* (c. dat.) c Mt 19_{26} p Mt 28_{15} — *ἐπί* (c. acc.) p s c Mt 13_{7} — *ὑπό* (c. gen.) p Mc 2_{3}

ܒܝܬ ܡܘܬ ܒܝܬ ܚܝܝܢ *ἡμιθανής* sc Lc 10_{30}

ܒܝܬܐ *οἰκία* p s c phil Mt 2_{11} p s phil Mc 1_{29}

ܒܝܬܝܐ *οἰκιακός* phil Mt $10_{25.36}$

ܪܒ ܒܝܬܐ *οἰκονόμος* s c Lc 16_{3} — ܪܒܒܝܬܐ id. p Lc 16_{3}

ܪܒ ܒܝܬܘܬܐ *οἰκονομία* p s c phil Lc 16_{3}f. p phil Lc 16_{2}

ܒܟܐ *κλαίω* p s c phil Lc 19_{41} 23_{28} p s phil Mt 26_{75} Mc 14_{72} Lc 6_{21} $7_{13.32}$ Joh 11_{31} 16_{20} 20_{11} p Mc 9_{24} phil Lc 6_{25} — *πενθέω* p s Lc 6_{25}

ܒܟܝܐ *κλαυθμός* p s c phil Mt 2_{18} 8_{12} 13_{42} Lc 13_{28}

ܒܘܟܪܐ *πρωτότοκος* p s phil Lc 2_{7} — *ἄρσεν* s Lc 2_{23}

ܒܠܐ *παλαιόωμαι* p s c phil Lc 12_{33}

ܒܠܝܐ *παλαιός* p s phil Mt 9_{16}f. Mc 2_{21}

ܒܠܡ *φιμόω* phil Mt 22_{34} Mc 1_{25} 4_{39}

Etpe *φιμόωμαι* phil Mt 22_{12} Lc 4_{35}

ܒܠܥ *δέρω* phil Mc 13_{9} — *δέρομαι* p s c phil Lc 12_{48} — *καταπίνω* p s c phil Mt 23_{24}

ܒܠܥܠܐ *ἄγκιστρον* p phil Mt 17_{27}

ܒܠܥܕ *ἄνευ* p s phil Mt 10_{29} — *χωρίς* p c phil Joh 1_{3} — *ἄτερ* p s c phil Lc 22_{6}

ܒܠܒ *ἐξανατέλλω, ἐκβλαστά(ν)ω* p Mc 4_{5}

ܒܢܐ *οἰκοδομέω* p s c phil Mt 5_{14} Lc $14_{28.30}$ 17_{28} p s phil Mt 23_{29} 26_{61} Mc 12_{1} Lc 7_{5} p c phil Mt 16_{18} p phil Mt 14_{58}

Etpe *οἰκοδομέομαι* p s phil Joh 2_{20}

ܒܢܝܢܐ *οἰκοδομή* p s phil Mt 24_{1} Mc 13_{1}

ܒܣܐ *ἀμελέω* p s c Mt 22_{5} — (seq. ܥܠ) *ἐξουθενέω* p s c Lc 18_{9}

Af (seq. ܒ) *καταφρονέω* s c Mt 18_{10} phil Mt 6_{24} Lc 16_{13} — (seq. ܥܠ) id. p phil Mt 18_{10} — *ἀμελέω* phil Mt 22_{5}

ܒܣܕܝܐ *προσκεφάλαιον* p phil Mc 4_{38}

ܒܣܡ *εὐφραίνομαι* p s c Lc 15_{32}

Pa *μυρίζω* p s phil Mc 14_{8} — *σμυρνίζω* s Mc 15_{23}

Etpa *εὐφραίνομαι* p s c phil Lc 12_{19} $15_{23.24.29}$ p s phil Lc 16_{19}

ܒܣܡܐ *μύρον* p s Mt 26_{7} p Mt 26_{12} Mc 14_{3} Lc 7_{38} 23_{56} Joh 11_{2} 12_{3} — *ἄρωμα* p Joh 19_{40} — (pl.) *θυμίαμα* p s phil Lc 1_{10}

ܒܣܝܡܐ *χρηστός* p s c phil Mt 11_{30} Lc 23_{56} p s phil Lc 6_{35}

ܒܣܝܡܐܝܬ *ἡδέως* p s phil Mc 6_{20} p s Mc 12_{37}

ܒܣܪܐ *σάρξ* p s c phil Mt 19_{5} p s phil Mc 10_{8} Joh 17_{2} p c phil Mt 16_{17} p phil Joh 1_{13}f. phil Mt 26_{41} Joh 6_{51} 8_{15}

ܒܣܬܪ *ὀπίσω* p s phil Mt 24_{18} Mc 8_{33} s c phil Mt 4_{10} p c phil Mt 16_{29}

ܒܥܐ *ζητέω* p s c phil Mt 2_{13} Joh 5_{18} p s phil Mt 26_{16} Mc 1_{37} 14_{1} Joh 10_{39} 18_{4} s c Lc 13_{31} — (seq. ܥܡ) *συνζητέω πρός τινα* s phil Mc 9_{14} — *συνζητέω τινί* p s phil Mc 8_{11} phil Lc 22_{23} p phil Mc

1 27 9 14 12 12 — ἀναζητέω p s phil Lc 2 45 — ἐπιζητέω p s c phil Mt 12 39 p c phil Mt 6 32 — ἀνακράζω p phil Mc 6 49 — ἐρωτάω p s c Joh 4 31 14 16 — θέλω p s phil Mt 9 13 — (seq. ܡܢ) δέομαί τινος p s Mt 9 38 — παραβιάζομαι s c Lc 24 29 — (seq. ܡܢ) παρακαλέω p s c Mt 14 36 26 53 p s Mt 8 34 Mc 1 40 5 10. 17. 23 6 56 8 22

Etpe χρείαν ἔχω p s c Lc 19 31 p s Mt 11 3

ܡܬܒܥܝܐ ܠܗ χρείαν ἔχω τινός p s c Mt 6 8 p c Mt 6 32 p s Mt 14 63

Etpa χρήζω s c Mt 6 32

ܒܥܘܬܐ δέησις p phil Lc 2 37 phil Lc 1 13 — παράκλησις s Lc 2 25 — μισθός s Lc 6 24

ܒܥܝܬܐ ζήτησις p s c phil Joh 3 25

ܒܥܕ Af ἀπέχω, ἀφέστηκα, ἀφίστημι, ἄπειμι phil Mt 15 8 Mc 7 6 — ἀποδημέω p Lc 20 9

ܒܥܘܬܐ (ἅπαξ λεγ.) τρίξ s c Mt 3 4

ܒܥܠܐ ἀνήρ p s c Joh 4 16 f. p s phil Mc 10 12 p s Mt 1 19

ܒܥܠܕܒܒܐ ἐχθρός p s c phil Mt 5 43 13 25 Lc 1 71 19 27 p s phil Mc 12 36

ܒܥܠܕܒܒܘܬܐ ἔχθρα p phil Lc 23 12

ܒܥܠܕܝܢܐ ἀντίδικος p s c phil Mt 5 25 Lc 12 58 18 3

ܒܥܛ ταράσσω, συνσπαράσσω c phil Lc 9 42 phil Mc 9 20

Pa σπαράσσω phil Mc 1 26 9 26

Etpa κυλίομαι p s Mc 9 20

ܒܥܝܪܐ κτῆνος phil Lc 10 34

ܒܨ ξηραίνομαι s c Lc 8 6

ܒܨܐ ἐρευνάω p s c phil Joh 7 52 p c phil Joh 5 39

ܒܨܪ ἐλαττόομαι p s c Joh 3 30

Etpa id. phil eod. loco

ܒܨܝܪ ἐλάχιστος p s c phil Mt 2 6 5 19 — ἥττων c Mt 20 28 — ἐλάσσων p phil Joh 1 10

ܒܩܐ κώνωψ p s c phil Mt 23 24

ܒܩܐ δοκιμάζω p s c phil Lc 14 19 phil Lc 12 56 — διακρίνω p Mt 16 3

Etpa (seq. ܒ) καταμανθάνω p phil Mt 6 28 — κατανοέω p s c phil Lc 12 24. 27 phil Mt 7 3 Lc 6 41 — σκοπέω phil Lc 11 35

ܒܩܪܐ ἀγέλη p s Mc 5 11 p Mt 8 30 Lc 8 32

ܒܪܝܐ ἐξώτερος p s c phil Mt 8 12 22 13 p phil Mt 25 30 — οἱ ἔξωθεν p s Mc 4 11 — οἱ ἔξω p s Mc 4 11

ܠܒܪ (seq. ܡܢ) παρεκτός p phil Mt 5 32 — ἔξωθεν p s phil Mc 7 15. 18 — ἔξω p s c phil Mc 5 13 12 46 p s phil Mt 8 23 Mc 3 31 phil Mc 4 11

ܒܪܝܬܐ ῥύμη p Lc 14 21

ܒܪܐ p s phil (pl.) τέκνα, παιδία Mt 10 21 Mc 7 27 f.

ܒܪܬܐ θυγάτηρ p s c phil Mt 10 35 Lc 8 42 12 53 p s phil Mt 9 18. 22 Mc 5 23 7 29

ܒܪܐ κτίζω p s phil Mc 13 19 Lc 11 50

Etpe γίγνομαι p s Mc 2 27 — κτίζομαι p s eod. loco

ܒܪܝܬܐ κτίσις p s phil Mc 13 19 phil Mc 10 6

ܒܝܪܐ φρέαρ p s c Lc 14 5 Joh 4 11 — ܒܐܪܐ id. phil iisd. locc.

ܒܪܟ Pa εὐχαριστέω p s c Joh 6 11 p s phil Mc 6 41 8 7 p s Mc 8 6 14 23 p Joh 6 23 s Mt 15 36 — εὐλογέω p s c phil Lc 9 16 24 30. 50. 53 p s phil Mc 10 16 11 9 14 22 p c phil Mt 21 9 p s Mt 26 26 p phil Lc 1 28 — κατευλογέω p phil Mc 10 16 — αἰνέω s c Lc 24 53 — προσεύχομαι p phil Mt 5 44

part. pass. εὐλόγητος p s phil Mc 14 61

ܒܪܟ ܥܠ ܒܘܪܟܐ τιθέναι τὰ γόνατα p Mc 15 19

ܢܦܠ ܥܠ ܒܘܪܟܐ γονυπετέω p s c phil Lc 22 41 p s phil Mt 27 29 Mc 10 17 p Mt 17 14

ܒܪܡ πλήν p s c phil Lc 18 8 p s phil Lc 6 24.35 p phil Mt 11 22.24 s c Lc 17 1

ܒܪܩ ἀστράπτω p s c phil Lc 17 24
Af id. p s c phil Lc 24 4 — ἐξαστράπτω p s c phil Lc 9 29

ܒܪܩܐ ἀστραπή p s c phil Lc 10 18 17 24 p s phil Mt 24 27 28 3

ܒܬܘܠܬܐ παρθένος p s c phil Mt 1 23 p s phil Mt 25 1

ܒܬܘܠܘܬܐ παρθενία p s phil Lc 2 36

ܓ

ܓܐܝܐܝܬ (adv.) λαμπρῶς p Lc 16 19

ܓܒܐ ἐκλέγομαι p s c phil Lc 10 42 Joh 6 70 p s phil Mc 13 20 Lc 6 13 Joh 15 16 — λαμβάνω c Mt 17 24 — ποιέω p s Mc 3 14 — πράσσω s c Lc 3 13
part. pass. ἐκλεκτός p s c phil Mt 20 16 22 14 p s phil Mt 24 22 s c Joh 1 34
Pa συλλέγω p phil Mt 13 28
Etpa συλλέγομαι p phil Mt 13 40

ܓܒܝܐ πράκτωρ p s c phil Lc 12 58 — ὑπηρέτης p c Mt 5 25

ܓܒܠ ποιέω p s Joh 9 6

ܓܒܝܢܐ ὀφρύς p phil Lc 4 29

ܓܒܪ (seq. ܒ) ἐπιτιμάω c Mt 17 18

ܓܒܪܐ ἀνήρ p c phil Mt 15 38 p phil Mt 1 16 Joh 1 13 phil Joh 4 6 — ἄνθρωπος p s c Mt 10 35 11 8 12 10 13 24.31 17 14 p c Joh 4 50 p s Mt 26 72 Mc 1 23 3 1 12 1 Lc 2 25 Joh 9 16

" ܗܘܐ ܠܓܒܪܐ γαμίζομαι p s c Mt 22 30 Lc 20 34 p s Mc 12 25

ܓܕܝܐ ἔριφος p s c phil Lc 15 29 p s phil Mt 25 32

ܓܕܠ πλέκτω p s phil Mt 27 29 Mc 15 17 p phil Joh 19 2

ܡܓܕܠܐ πύργος p s c phil Mt 21 33 Mc 12 1 Lc 13 4 14 28

ܓܕܦ βλασφημέω p s c phil Lc 12 10 22 65 23 39 p s phil Mt 9 3 12 31 26 65 27 39 Mc 3 28 15 29 Joh 10 36 p s Joh 10 33

ܓܘܕܦܐ βλασφημία p s c phil Mt 12 31 15 19 26 65 p s phil Mc 7 22 14 64 Lc 5 21 p phil Mc 3 28

ܓܕܫ γίγνομαι s Mc 6 21 — συμβαίνω p s c phil Lc 24 14 phil Mc 10 32 — accidit c Lc 13 2

ܐܓܘܚ Af ἀπαλλάττομαι phil Lc 12 58

ܓܚܢ κύπτω p Mc 1 7
ܐܓܚܢ id. phil Mc 1 7 Joh 8 6.8

ܓܘܐ μέσον s Mc 6 47
ܠܓܘ ἔσω p s phil Mt 26 58 p phil Mc 14 54 15 26 — ἐντός p Lc 17 21
ܡܢ ܠܓܘ ἔσωθεν p s phil Mt 23 28 p phil Mc 7 21 p c phil Mt 7 15
ܡܢ ܓܘ ἐκ s c Lc 11 27
ܒܓܘ διά (c. gen.) p s phil Mc 11 16 — εἰς s Mc 5 13 — ἐντός phil Lc 17 21

ܓܘܙ (part. pass. cum ܠܐ) ἀνέκλειπτος p Lc 12 33

ܓܘܪ μοιχάομαι p s phil Mc 10 11 p phil Mt 5 32 — μοιχεύω p s c phil Mt 5 27 p s phil Mc 10 19
Af μοιχάομαι s c Mt 5 32

ܓܘܪܐ μοιχεία p s c phil Mt 15 19

p s phil Mc 7 21 — *πορνεία* p s c Mt 19 9 s c Mt 5 32 s Joh 8 41

ܓܝܪܬܐ *μοιχαλίς* p s c phil Mt 12 39 p s phil Mc 8 38 — *μοιχός* p s c phil Lc 18 11

ܓܝܘܪܐ *προσήλυτος* p s c phil Mt 23 15

ܓܙܐ (cum ܒܝܬ) *γαζοφυλάκιον* p s c phil Lc 21 1 p s phil Mc 12 41 Joh 8 20

ܓܘܡܪܬܐ *ἀνθρακιά* phil Joh 18 18

ܓܙܪ *περιτέμνω* p s c phil Joh 7 22 p s phil Lc 1 59 phil Lc 2 21

Etpe *περιτομὴν λαμβάνω* p s c Joh 7 23 p s Lc 2 21

ܓܙܘܪܬܐ *περιτομή* p s c phil Joh 7 22

ܓܙܪܐ *ποίμνιον* p s c Lc 12 32

ܓܚܟ *γελάω* p s phil Lc 6 21 — *καταγελάω* p s c phil Lc 8 53 p s phil Mt 9 24 — *ἐμπαίζω* p s Mc 15 31

ܓܝܣܐ *λῃστής* p s Mt 26 55 Mc 14 48 Joh 10 1 s c Lc 19 46 22 52 p Mt 27 44 Joh 18 40

ܓܝܪ *γάρ* p s phil Mc 1 22 et persaepe

ܓܪ id. s Lc 18 25

ܓܠܐ *κῦμα* p s phil Mt 8 24 s Mc 6 48

ܓܠܐ *κάρφος* p s phil Lc 6 41 p c phil Mt 7 3

ܓܠܐ *ἐμφανίζω* phil Joh 14 22 — *ἀποκαλύπτω* p s c phil Mt 11 25 Lc 10 22 p c phil Mt 16 17 — *φανερόω* s phil Joh 17 6 phil Joh 2 11 21 1 — *φανερὸν ποιέω* p c Mt 12 16 p Mc 3 12 — *χρηματίζω* phil Lc 2 26

Etpe *ἀποκαλύπτομαι* p s c phil Lc 17 30 p s phil Mt 10 26 Lc 2 35 Joh 12 36 — *ἀποφαίνομαι* p s c Lc 19 11 — *φανερόομαι* phil Joh 9 3 21 14 — *χρηματίζομαι* phil Mt 2 12

ܥܒܕ ܓܠܝܐ *φανερὸν ποιέω* phil Mt 12 16

ܒܓܠܝܐ *ἐν τῷ φανερῷ* p s c phil Mt 6 4 — *φανερῶς* p s Joh 7 10 — *ἐν παῤῥησίᾳ* p s c Joh 7 4

ܒܓܠܝܐܝܬ *φανερῶς* phil Joh 7 10 — (*ἐν*) *παῤῥησίᾳ* p phil Joh 7 13 16 29 phil Mc 8 33 Joh 10 24 11 14

ܓܠܝܢܐ *ἀποκάλυψις* p s phil Lc 2 32

ܓܠܘܬܐ *μετοικεσία* p s c phil Mt 1 11

ܓܠܙ *ἀθετέω* s c Lc 10 16 s Lc 7 30 p Mc 6 26 — *ἀποστερέω* phil Mc 10 19 — *συκοφαντέω* p s c Lc 19 8

ܓܠܘܣܩܡܐ *γλωσσόκομον* p s phil Joh 12 6 13 29 — *σορός* phil Lc 7 14

ܓܡܠܐ *κάμηλος* p s Mc 10 25

ܓܘܡܨܐ *βόθυνος* p s c phil Mt 15 14 p s phil Lc 6 39 phil Mt 12 11

ܓܡܪ *ἐκλείπω* p s c phil Lc 16 9 — *καταρτίζω* p s Lc 6 40

Pa *δαπανάω* p s c Lc 15 14

ܓܡܝܪܐ *τέλειος* p s c phil Mt 19 21 p s c Mt 5 48 — *κατεσκευασμένος* p Lc 1 17 — *τετελειωμένος* p s Joh 17 23 — (cum ܠܐ) *ἀνέκλειπτος* s c Lc 12 33

ܠܓܡܪ *εἰς τὸ παντελές* p s c phil Lc 13 11

ܓܘܡܪܬܐ *ἀνθρακιά* p s phil Joh 21 9

ܐܓܢ (seq. ܥܠ) *ἐπισκιάζω τινί* p phil Lc 1 35 — *σκηνόω* p c phil Joh 1 14

ܓܢܬܐ *κῆπος* p s c phil Lc 13 19 p s phil Joh 18 1. 26 19 41

ܓܢܬ ܥܕܢ *παράδεισος* c Lc 23 43

ܓܢܢܐ *κηπουρός* p s phil Joh 20 15

ܓܢܘܢܐ *νυμφών* p s phil Mt 9 15 p phil Mc 2 19 Lc 5 34

ܓܢܐ Etpa *ἐκνεύω* p phil Joh 5 13

ܓܢܒ *κλέπτω* p s phil Mt 27 64 28 13 Mc 10 19 Joh 10 10 p c phil Mt 6 19 f. — *πράσσω* s Lc 3 13

ܓܢܒܐ κλέπτης p s c phil Lc 12 33. 39 p s phil Mt 24 43 Joh 12 6 p c phil Mt 6 19 f. — ληστής s Mc 11 17
ܓܢܒܘܬܐ κλοπή p s c phil Mt 15 19
ܓܢܘܒܝܐ id. phil Mc 7 22
ܓܢܝܒܘܬܐ id. p s Mc 7 22
ܓܒܐ πλευρά p Joh 20 27
ܓܒ ܠܓܒ παρά (c. acc.) p c phil Mt 15 29 p Mc 1 16 c Mc 13 1 s Mc 5 21
ܓܘܢܝܐ γωνία phil Mt 6 5 Mc 12 10 Lc 20 17
ܓܘܢܝܬܗܘܢ (acc. pl.) phil Mt 21 42
ܓܢܣܐ γένος p s c phil Mt 13 47 p phil Mt 17 21 phil Mc 7 26 — συγγένεια phil Lc 1 61
ܐܓܢܣ ἀνακλίνω phil Lc 2 7
ܓܥܣ ἐρεύγομαι phil Mt 13 35
ܓܥܐ ἀναβοάω s Mc 15 8
ܓܦܐ πτέρυξ p phil Mt 23 37
ܓܦܬܐ ἄμπελος p s phil Mt 26 29 Mc 14 25 Joh 15 1 — κλῆμα s Joh 15 2
ܓܪܒܐ λεπρός p s Mt 10 8 26 6 Mc 1 40 Lc 4 27 p s c Lc 17 12 p c Mt 8 2 — λέπρα p s phil Lc 5 12 p phil Mc 1 42
ܓܪܒܢܐ λεπρός phil Mt 8 2 10 8 26 6 Mc 1 40 Lc 4 27
ܓܪܒܢܐ̈ ܓܪܒܐ̈ id. phil Lc 17 12
ܓܪܒܝܐ βορρᾶς p s c phil Lc 13 29
ܓܪܒܐ κεράμιον p s c Lc 22 10 — σκεῦος phil Mc 11 16
ܓܪܒܣ Etpa (seq. ܥܠ ܒܘܪ̈ܟܐ) γονυπετέω phil Mt 17 14
ܓܪܡܐ ὀστέον p s c phil Lc 24 39 p s phil Mt 23 27 p phil Joh 19 36
ܓܪܝܨܬܐ ἄρτος p s c Lc 11 5 Joh 6 9 p s Mc 8 14 p c Mt 14 17
ܓܫ ψηλαφάω p s c phil Lc 24 39
Af νίπτω p s phil Joh 9 7

ܓܫܘܫܐ ἐγκάθετος p s c Lc 20 20
ܓܘܫܡܐ σῶμα p s phil Mc 14 8 p phil Mt 26 12 — σωματικός p s Lc 3 22
ܓܘܫܡܢܝܐ σωματικός phil Lc 3 22
ܓܫ (seq. ܒ) ἅπτομαι phil Mt 8 3. 15 9 20 20 34 Mc 1 41 6 56 7 33 10 13 Lc 5 13 7 14 Joh 20 17

ܕ

ܕܐܒܐ λύκος p s c phil Lc 10 3 p c phil Mt 7 15 p s phil Mt 10 16 Joh 10 12
ܕܒܚ θύω p phil Mc 14 12 phil Mt 22 4 Lc 15 30 Joh 10 10
Etpe θύομαι phil Lc 22 7
ܕܒܚܐ θυσία p s c phil Lc 13 1 p s phil Mc 12 33 p phil Mc 9 49
ܕܒܚܬܐ id. p s phil Mt 9 13 12 7 Lc 2 24
ܡܕܒܚܐ θυσιαστήριον p s c phil Mt 5 23 23 28 f. Lc 11 51 p s phil Lc 1 11
ܕܒܩ ἀκολουθέω p s Mt 9 27 p phil Mc 5 24 phil Mt 4 20 9 9 12 15 16 24 — κολλάομαι p s c phil Lc 10 11
Pa ἀκολουθέω phil Mc 2 4
ܕܒܪ χαλάω s Lc 5 5 — παραλαμβάνω p s c phil Mt 1 24 4 5 20 17 Lc 18 31 p s phil Mt 26 37 Mc 4 36 9 2 10 32 14 33 Joh 14 3 p c phil Mt 2 20 c phil Mt 1 20 p phil Mt 2 13. 21 27 27 Joh 19 16 phil Mt 2 14 — λαμβάνω p s Joh 18 31 — ἐπανάγω p s Lc 5 4 — ἐλαύνω p s c phil Joh 6 19 — ὁδηγέω p s c Mt 5 14 — (seq. ܦܕܢܐ) ἀροτριάω p s c Lc 17 7 — (seq. ܒܨܥܪܐ) ἐπηρεάζω p Mt 5 44 6 28 Lc 6 28
Etpe ἐλαύνομαι p s c Lc 8 29 — ἀνάγομαι p s c Mt 4 1 — παραλαμβάνομαι p s c phil Lc 17 34 f. p

s phil Mt 24_{40} — (seq. ܒܥܩܛܐ) *βιάζομαι* p phil Mt 11_{12}
Pa *προσλαμβάνομαι* p phil Mt 16_{22} Mc 8_{32} — *ὁδηγέω* p s Lc 6_{39} Joh 16_{13} — *λαμβάνω* p Joh 19_{27}
ܕܒܪܐ *ἀγρός* p c phil Mt 6_{28} c Mt 6_{30} — *ἄγριος* p c phil Mt 3_4 — *ἔρημος* p s phil Lc 5_{16} p c Lc 15_4 — *ἔρημος τόπος* p Mc 6_{31}
ܡܕܒܪܐ *ἔρημος* p s c phil Mt 4_1 p s phil Mc 1_{12} p c phil Joh 1_{23} s c phil Lc $3_{3.5}$ s phil Mc 6_{31} phil Mt 11_7 14_{13} Mc 1_{35} Lc 4_{42} — *ἐρημία* phil Mc 8_4
ܡܕܒܪܢܐ *ἄρχων* s Joh 12_{31} — *ἡγεμών* phil Mt 2_6 — *καθηγητής* p Mt 23_{10}
ܡܕܒܪܢܘܬܐ *ἡγεμονία* s c Lc 3_1
ܕܘܒܪܐ *βίος* phil Mc 12_{45}
ܕܒܫܐ *μέλι* p s c phil Mt 3_4 p phil Mc 1_6 — *μελίσσιος* p c phil Lc 24_{42}
ܕܘܓܐ *κωφός* phil Mt 9_{32}
ܕܓܠ Pa *ψεύδομαι* phil Mt 5_{11} — (seq. ܡܘܡܬܐ) *ἐπιορκέω* p phil Mt 5_{33}
ܕܓܠܐ *ψεύστης* p s phil Joh 8_{44} phil Joh 8_{55} — (seq. subst.) *ψευδο . . .* p s phil Mt 24_{24} s phil Mc 10_{19} 13_{22} — ܕܓܠܐ ܚܙܘܐ *φάντασμα* p Mc 6_{49}
ܕܓܠܘܬܐ *ψεῦδος* p c Mt 5_{11} phil Joh 8_{44} — (cum subst.) *ψευδο . . .* p Mc 13_{22}
ܕܓܠܬܐ id. s Joh 8_{44}
ܕܗܒܐ *χρυσός* p s c phil Mt 2_{11} 23_{16} p s phil Mt 10_9
ܕܘܕ Etpa *ταράσσομαι* p Joh $14_{1.27}$ — *θροέομαι* p Mt 24_6
ܕܘܠ *ἀπολύω* s c Mt 1_{19}
ܕܘܠܐ *ἄντλημα* p s c phil Joh 4_{11}
ܕܢ *κρίνω* p s c phil Lc 19_{22} Joh 8_{15} p s phil Lc 6_{37} Joh 18_{31} p c phil Mt 7_1 — *ἀνακρίνω* phil Lc 23_{14} — *κατακρίνω* p s Mt 14_{64} — *κρίνομαι* p s c phil Mt 5_{40}
Etpe *κρίνομαι* p s phil Lc 6_{37} p c Mt 7_1
Ettaf *κρίνομαι* phil Mt 7_1
ܕܝܢܐ *κρίσις* p s c phil Mt 5_{21} Joh 3_{20} p s phil Joh 12_{31} p phil Mc 3_{29} — *κρίμα* p s c phil Lc 20_{47} p c phil Mt 7_2 23_{13} p s phil Mc 12_{40} — *δικαίωμα* phil Lc 1_6
ܒܝܬ ܕܝܢܐ *συνέδριον* p s Mt 10_{17} p Mc 13_9
ܒܥܠ ܕܝܢܐ *ἀντίδικος* p s c phil Mt 5_{25} Lc 18_3
ܕܝܢܐ *κριτής* p s c phil Mt 5_{25} Lc 11_{19} 18_2 p c phil Mt 12_{27}
ܡܕܝܢܬܐ *πόλις* p s phil Mc 1_{33} 6_{56} phil Lc 19_{17} p s Mt 23_{34} — *πατρίς* p s c Mt $13_{54.57}$
ܕܨ *σκιρτάω* p s phil Lc 1_{41} 6_{23}
ܕܩ Af *παρακύπτω* p s c phil Lc 24_{12} p s Joh $20_{5.11}$ — *ἀνακύπτω* s c Lc 21_{28} — *θεωρέω* p s Joh 20_{12}
ܕܪ Paiel *διατρίβω, μένω* phil Joh 3_{22} 11_{54}
ܕܪܐ *γενεά* phil Mt 1_{17} 11_{16} 17_{17} 23_{36} 24_{34} Mc $8_{12.38}$ 9_{19} 13_{30} Lc 1_{50} 11_{29} 17_{25}
ܕܪܬܐ *αὐλή* p s phil Mt 26_3 Mc $14_{54.66}$ Joh 18_{15} s phil Joh $10_{1.16}$ — *ἄμφοδος* s Mc 11_4 14_4
ܬܪܥ ܕܪܬܐ *πυλών* s Mt 26_{71}
ܩܕܡ ܕܪܬܐ *προαύλιον* phil Mc 14_{68}
ܕܫ *καταπατέω* p s c Lc 10_{19} p c Mt 7_6
Pa id. p s c phil Lc 12_1 phil Mt 7_6 Lc 10_{19}
Etpe *καταπατέομαι* p s c Mt 5_{13} Lc 8_5 21_{24}
Ettaf id. phil iisd. locc.

ܕܚܠ *φοβέομαι* p s c phil Mt 1_{20} 2_{22} 14_{30} 21_{46} Lc 18_{2} p s phil Mt 10_{28} Mc 5_{15} 6_{10} p c phil Mt 17_{6} Joh 6_{19} p s Mt 9_{6} p phil Joh 19_{8} — *δειλιάω* p s c phil Joh 14_{27} — *θροέομαι* p s Mc 13_{7} s Mt 24_{6} — *θεοσεβής εἰμι* p s phil Joh 4_{31} — *σέβομαι* p s c phil Mc 15_{9} p s phil Mc 7_{7} — *πτοέομαι* p s c Lc 21_{9} — *ἐκθαμβέομαι* p s Mc 16_{6} s Mc 16_{5}

Etpa *ταράττομαι* s phil Mt 2_{3} phil Mt 14_{26} Mc 6_{50} Lc 1_{12}

ܕܚܠܬܐ *φόβος* p s c phil Mt 14_{26} 28_{8} p s phil Lc $1_{12.74}$ p phil Joh 19_{38} — *ἀγωνία* p Lc 22_{44} — *φόβηθρον* p s c phil Lc 21_{11}

ܕܚܘܠܬܢܐ *δειλός* p s phil Mt 8_{26} Mc 4_{40}

ܕܚܫܐ *ὑπηρέτης* p s c Joh $7_{32.45}$ p s Mt 26_{58} Mc 14_{65} Joh $18_{3.22}$ p Joh 18_{18} 19_{6} s Joh 18_{3}

ܕܝܘܐ *δαιμόνιον* p s c phil Joh 7_{20} p s phil Joh 8_{49} p phil Mt 1_{34} $3_{15.22}$ c phil Mc 6_{13} 16_{17} phil Mc 1_{39} $7_{26.33}$

ܕܝܘܢܐ *δαιμονιζόμενος* p Mt 4_{24} 8_{16} 12_{22} 28_{33} Mc 1_{32} Lc 8_{36}

ܐܬܕܝܘ *δαιμονίζομαι* phil Mt 4_{24} 9_{32} 15_{22} Mc 1_{32} 5_{18} Lc 8_{36} Joh 10_{21}

ܕܝܢ *οὖν* p s Mt 24_{15} phil Lc 16_{27}

ܕܝܢܪܐ *νόμισμα* p phil Mt 22_{19}

ܕܘܟܬܐ (saepius ܕܘܟܐ) *τόπος* p s phil Mt 26_{52} Mc 13_{8} Lc 2_{7} Joh 18_{2} 20_{25} p phil Mt 27_{33} phil Mt 12_{43} $14_{13.35}$ 24_{7} Mc 1_{35} 6_{31} Joh 4_{20} 14_{2} — *χωρίον* p s Mc 14_{32} p Mt 26_{36} — (seq. ܒ) *ἀντί* s c Mt 2_{22}

ܒܕܘܟ ܕܘܟ *κατὰ τόπους* p s Mc 13_{8} p Mt 24_{7}

ܒܟܠ ܕܘܟ *πανταχοῦ* p c Mc 16_{20} Lc 9_{6} 16_{20}

ܡܢ ܟܠ ܕܘܟ *πάντοθεν* p Mc 1_{45} Lc 19_{43}

ܕܟܝ Pa *καθαρίζω* p s c phil Mt 23_{25} Lc 11_{39} p s phil Mt 10_{8} Mc 1_{40} Lc 3_{17} 5_{12} Joh 15_{2} p c phil Mt 8_{2} p phil Mc 7_{19} — *διακαθαρίζω* p s c phil Mt 3_{12} — *ἁγνίζω* p phil Joh 11_{55}

Etpa *καθαρίζομαι* p s c phil Mt 8_{3} Lc 4_{27} 17_{14} f. p s phil Mc 1_{41} Lc 4_{27} s Mc 7_{19}

ܬܕܟܝܬܐ *καθαρισμός* p s c phil Joh 3_{25} p s phil Lc 2_{22} 5_{14} — *ἀφεδρών* p s c Mt 15_{17}

ܬܕܟܝܬܐ ܕܡܕܪܐ ܡܦܩܐ ܡܐܟܘܠܬܐ *ἀφεδρών* p Mc 7_{19}

ܕܟܝܐ, ܕܟܐ *καθαρός* p s c phil Mt 5_{8} p s phil Mt 23_{26} Joh 13_{10} 15_{3}

ܕܟܪ Etpe *μνημονεύομαι* p s c phil Lc 23_{42} 24_{8} p s phil Joh 12_{16} phil Lc 24_{6} — *μνημονεύω* p s c phil Lc 17_{32} — *μιμνήσκομαι* p s phil Mt 26_{75} Lc 16_{25} s phil Lc 1_{72} p phil Mt 5_{23} — *ἀναμιμνήσκω* p s Mc 11_{21} p s phil Mc 14_{72} — *ὑπομιμνήσκομαι* p s c phil Lc 22_{61}

ܕܘܟܪܢܐ *ἀνάμνησις* p s c phil Lc 22_{19} — *μνημόσυνον* p s phil Mt 26_{13} Mc 14_{9}

ܕܟܪܐ *ἄρσην* p s c phil Mt 19_{4} p s phil Mc 10_{6} p phil Lc 2_{23}

ܕܠܝܠ *εὔκοπος* p s c phil Lc 18_{25} p Mt 19_{24}

ܕܠܐ *ἀντλέω* p phil Joh 4_{15} phil Joh 2_{8} 4_{7} — *ἀνασπάω* p phil Lc 14_{5}

ܕܠܚ Etpa *διαταράττομαι* phil Lc 1_{29}

ܕܠܩ *καίομαι* p phil Joh 5_{35}

ܕܡܐ αἷμα p s c phil Joh 6_{53} p s phil Mc 5_{25} 14_{24} p c phil Mt 16_{17} Joh 1_{13} p phil Joh 19_{34}

ܕܡܐ εἰμί ὡς p s Mc 6_{34} — ὅμοιος εἰμί p s phil Mc 12_{31} Lc 6_{47} — ὁμοιόομαι p s c phil Mt 6_{8} s c Mt 7_{24} 18_{23} 22_{2} — ὁμοιάζω p phil Mc 14_{70} s Mt 26_{73} — παρομοιάζω p s phil Mt 23_{27}

Etpe ὁμοίως ποιέω s c Joh 5_{19} — ὁμοιόομαι p s phil Mt 6_{8} s phil Mt 25_{1} p Mt 7_{24}

Pa ὁμοιόω p s c phil Mt 11_{16} Lc 13_{18} p s phil Lc 7_{31} — ὁμοιόομαι p Mt 25_{1}

Etpa ὁμοιόομαι p phil Mt 7_{24} 18_{23} 22_{2} — ὑποκρίνομαι p s c Lc 20_{20}

Af ὁμοιόομαι c phil Mt 7_{24}

ܕܡܘܬܐ εἶδος p s phil Lc 3_{22} — μορφή p phil Mc 16_{22}

ܕܡܐ ὅμοιος p s c phil Mt 20_{1}

ܒܕܡܘܬܐ ὁμοίως phil Mc 15_{31} Joh 5_{19} — ὡσεί s c Mt 3_{17} s Mt 3_{16} — " ܒܗ ܒܕ ὁμοίως phil Lc 3_{11}

ܟܕܡܘܬܐ κατά (c. acc.) s c Mt 2_{16}

ܕܡܝܐ τιμή s Mt 27_{6}

ܕܡܝܐ ܣܓܝܐܐ πολυτελής p Mc 14_{3}

ܕܡܘܗܝ πολύτιμος p s Mt 26_{7} Joh 12_{3} (cum ܣܓܝܐܐ p, ܝܩܝܪ s)

ܕܡܟ ἀφυπνέω p s c phil Lc 8_{23} — κοιμάομαι p s c phil Lc 22_{45} phil Joh 11_{11} — κοιμάω p phil Mt 28_{13} phil Mt 27_{52} — καθεύδω p s phil Mt 8_{24} 9_{24} Mc 13_{36} 14_{37}

ܡܕܡܟܐ κοίμησις p phil Joh 11_{13}

ܕܡܥ δακρύω p s phil Joh 11_{35}

ܕܡܥܬܐ δάκρυον phil Mc 9_{24} — δάκρυ p s c phil Lc 7_{38} Joh 11_{35}

ܕܡܪ Etpa θαυμάζω p s c phil Mt 22_{20} Joh 3_{7} 4_{27} 5_{20} 7_{15} p s phil Mt 6_{6} 15_{5} Lc 2_{18} 4_{22} 7_{9} p phil Lc 1_{63} phil Mc 5_{20} Lc 2_{33} — ἐξίσταμαι p s c phil Mt 12_{22} p s phil Mc 6_{51} — ἐκπλήττομαι p s phil Mc 7_{37} 10_{26} s c Mt 22_{33} phil Mc 1_{32} Lc 4_{32} — θαμβέομαι p s Mc 10_{24} p Mc 1_{27} s Mc 10_{32} — φοβέομαι phil Mt 9_{8}

ܬܕܡܘܪܐ ἔκστασις p Mc 5_{42}

ܬܕܡܘܪܬܐ τέρας p phil Joh 4_{48} p s phil Mc 13_{22} — ἔκστασις phil Mc 5_{42} — παράδοξον p Lc 5_{26} — θαυμάσιον p c Mt 21_{15}

ܕܢܚ ἀνατέλλω p phil Mc 4_{6} 16_{2} Mt 4_{16} Lc 12_{54}

Af id. p s c phil Mt 5_{45}

ܕܢܚܐ ἀνατολή p s phil Lc 1_{78}

ܡܕܢܚܐ ἀνατολαί p s c phil Mt 8_{11} Lc 13_{29} p s phil Mt 24_{27}

ܕܥܒ ὑπωπιάζω phil Lc 18_{5}

ܕܥܟ σβέννυμαι p s phil Mt 25_{8}

Af σβέννυμι p s c phil Mt 12_{20}

ܕܥܟܐ (cum ܠܐ) ἄσβεστος p s c phil Mt 3_{12} p s phil Mc 9_{43} f.

ܕܥܬܐ ἱδρώς p c phil Lc 22_{44}

ܕܦܐ τίτλος p Joh 19_{20}

ܕܦܢܐ πλευρά p phil Joh 19_{34} 20_{25} phil Joh 20_{20}

ܕܩܡ οὐκ ἔχω τι s Mt 13_{5}

ܕܩܠܐ φοῖνιξ p c phil Joh 12_{13}

ܕܩܪ ἐκκεντέω p phil Joh 19_{37}

ܕܪܐ λικμάω p phil Mt 21_{44} Lc 20_{18}

ܕܪܟ Af καταλαμβάνω p s phil Mc 9_{18} Joh 12_{35} p c phil Joh 1_{5}

ܕܪܥܐ βραχίων p s phil Lc 1_{51} Joh 12_{38} — ἀγκάλη p s Lc 2_{28}

ܕܪܫ συνζητέω p Mc 9_{16} 12_{28} — συμβάλλω s c Lc 11_{53}

ܗ

ܗܐ ἰδού, ἰδέ p s c phil Mt 1_{23} 2_{9} p

s phil Mt 10₁₆ Mc 3₂₂ 10₂₈ p c phil Mt 7₄ p s Mc 13₁

ܗܠܘܣܝܢܘܬܐ *φάντασμα* phil Mt 14₂₆ Mc 6₄₉

ܗܕܝ Pa *ὁδηγέω* phil Lc 6₃₉ Joh 16₁₃ — *προάγω* phil Mt 2₉

ܡܗܕܝܢܐ *ὁδηγός* phil Mt 15₁₄ 23₁₆

ܗܕܡܐ *μέλος* p s c phil Mt 5₂₉ f.

ܗܘ .. ܡܢ ܗܘ ܐܦ *ὁ μέν . . . ὁ δέ* phil Mt 13₈ 21₃₅ 22₅ 23₂₅

ܗܘ ܗܘ *οὗτος* p s c Mt 13₂₃ — — *ἐκεῖνα* (pl.) c Mt 15₁₈

ܗܘܝܘ *αὐτός* p s c Mt 11₁₄ Lc 3₁₅ 24₂₁ p s Mt 12₅₀ Mc 14₄₄ p c Mt 16₂₀ p Mt 26₄₈ — *οὗτος* p Mc 3₃₅ p s c (forte *αὐτός*) Joh 4₂₉ — *ἐκεῖνος* p s Joh 9₃₇ — *ἐκεῖνα* (pl.) p Mt 15₁₈

ܗܘܬܐ *χάσμα* p s Lc 16₂₆

ܗܘܐ *εἰμί* p s Mc 12₂₆ phil Mc 3₁₅ — *γίγνομαι* p s c phil Mt 1₂₂.₂₅.₄₅ 4₃ 5₄₅ 11₁ 19₈ p s phil Mt 9₁₆.₂₉ p c phil Joh 1₃ p phil Mt 11₂₀ 13₅₃ 16₂ phil Mc 4₄ — *μένω* p s Mt 10₁₁

ܗܘܬ ܗܘܬ *ἦν* p Mc 14₁

ܗܘܝܐ *γένεσις* phil Mt 1₁ 19₂₈

ܗܘܢܐ *νοῦς* phil Lc 6₁₁ 24₄₅

ܒܗܘܢܐ *νουνεχῶς* phil Mc 12₃₄

ܢܦܩ ܗܘܢܗ ܡܢ *ἐξίστημι* p s Mc 3₂₁

ܗܝܕܝܢ *τότε* p s c phil Mt 2₇.₁₆.₁₇ 4₁ p s phil Mc 3₂₇ (persaepe)

ܗܝܟܠܐ *ἱερόν* p s c phil Mt 4₅ Lc 18₁₀ 24₅₃ Joh 7₁₄ p s phil Mc 11₁₁ Joh 18₂₀ p c phil Mt 12₅.₆ 21₁₂ — *ναός* p s c phil Mt 23₁₆ p s phil Mt 26₆₁ Mc 14₅₈

ܗܝܡܢ v. ܐܡܢ

ܗܟܘܬ *ὡσαύτως* p s c phil Mt 20₅ Joh 14₃₁ p s phil Mt 25₁₇ Mc 12₂₁ p phil Mt 21₃₀ phil Mc 14₃₁ — *ὁμοίως* p s c Mt 22₂₆ p Mt 27₄₁ Lc 5₁₀ p Mt 26₃₅ — *τὸ αὐτό* p Mt 27₄₄ — *καθώς* p s Joh 8₂₈

ܗܟܝܠ *οὖν* p s phil Mc 10₉ 12₉ 15₁₂ p c phil Mt 1₁₇ 3₈ 5₁₉ 6₂ p phil Mt 3₁₀ Lc 16₁₁ — *ὥστε* p Mc 2₂₇ s c Mt 12₁₂

"ܗ ܡܢ *ἄραγε* c Mt 7₂₀

ܗܟܢܐ *οὕτως* p s c phil Mt 1₁₈ 2₅ 3₁₅ 5₁₂ 9₃₃ p s phil Mc 7₁₈ 14₅₉ Joh 18₂₂ — *ὁμοίως* p s c Lc 3₁₁ p Mc 15₃₁ — *ὡσαύτως* s Mc 14₃₁ — *τὸ αὐτό* p s Lc 6₃₃

ܗܬܡܢ *ἐκεῖ* phil Mc 13₂₁ — (cum ܡܢ) *μακράν* p s Mt 8₃₀

ܗܠܠ *αἰνέω* p s phil Lc 2₂₀

ܗܠܟ *περιπατέω* p s c phil Lc 20₄₅ Joh 1₃₆ 5₈ 6₁₉ 7₁ 8₁₂ p s phil Mt 9₅ Mc 1₁₆ 6₄₈ 11₂₇ Lc 5₂₃ Joh 10₂₃ p c phil Mt 4₁₈ p phil Mc 7₅ — *περιάγω* s Mt 9₃₅ — *παράγω* p s phil Mc 1₁₆ — *ἀπέρχομαι* p s Mc 1₃₈ — *προβαίνω* s Mc 1₁₉

ܗܠܟܐ (cum ܡܢ) *ἐνθάδε* s c Joh 4₁₅ f.

ܗܢ (cum ܐܝܟ) *τοιοῦτος* p phil Mt 9₈ 15₂₄ — (seq. ܟܠ) *τοσοῦτος* p s c Joh 6₉ (cf. etiam sub ܐܝܟ)

ܗܢܝ Af *ὠφελέω* p s c Joh 6₆₃ phil Mt 15₅

Etpa *ὠφελέω* s Mc 8₃₆ — *ὠφελέομαι* p s c Mt 15₅ p c Mt 16₂₆

ܗܢܝܢܐ *ἐργασία* c Lc 12₅₈

ܗܢܝܐ *ἡδύς* phil Mc 12₃₇

ܗܦܟ *στρέφω* p c phil Mt 7₆ — *ὑποστρέφω* p s c phil Lc 17₁₅ 19₁₂ p s phil Lc 1₅₆ 2₂₀ 4₁ s c phil Lc 17₁₈ p phil Mc 14₄₀ p Lc 23₄₈ — *ἐπιστρέφω* p s c phil Lc 8₅₅ 17₃₁ — *ἀναστρέφω* p phil Joh

2_{15} — *ἐπανάγω* p phil Mt 21_{18} — *καταστρέφω* p phil Mc 11_{15} — *ἀνακάμπτω* p s c phil Mt 2_{12} Lc 10_{6} — *ἐπανέρχομαι* p s c phil Lc 10_{35} 19_{15}
Etpe *στρέφομαι* p s c phil Mt 18_{3} — *συνστρέφομαι* p s c phil Mt 17 $_{22}$ — (seq. ܠܒܣܬܪܗ *ὀπίσω*) *ἐπιστρέφω* p s c phil Lc 17_{31} p s phil Mt 24_{18} Mc 13_{16}
Etpa *διατρίβω* (seq. ܥܡ) p s Joh 11_{54} p c Joh 3_{22} — *ἐπιστρέφομαι* s Mc 8_{33} — *πραγματεύομαι* (seq. ܒ) s c Lc 19_{13}
Af *στρέφω* p s phil Mt 27_{3} — *ἀποστρέφω* p s phil Mt 26_{52} p phil Lc 23_{14} — *ἐπιστρέφω* p s c phil Mt 12_{44} — *διαστρέφω* s c Lc 23_{2}

ܗܪ Af *κόπους παρέχω* p s c Lc 10_{19} 11_{7} p s Mc 14_{6} — *ἀδικέω* s c Mt 20_{13} — *βλάπτω* p Mc 16_{8} — *ὑπωπιάζω* p c Lc 18_{5}

ܗܕܘܣܡܘܢ *ἡδύοσμον* s Mt 23_{23}

ܗܪܟܐ *ὧδε* p s c phil Mt 12_{6} p s phil Mt 12_{41} Mc $13_{2.21}$ s phil Mt 8_{29} Mc 8_{4} c phil Mt 16_{28} 17_{4} p phil Mt 14_{18} 28_{6} p Mc 6_{38} phil Mc 9_{1} Joh 11_{21}
ܠܗܪܟܐ *ἐνθάδε* p phil Joh 4_{16}
″ܗ ܡܢ *ἐντεῦθεν* phil Lc 4_{9} Joh 14_{31}

ܗܪܘܡܛܐ *ἀρώματα* p s c phil Lc 23_{56} p s phil Mc 16_{1} p phil Lc 24_{1} phil Joh 19_{40}

ܗܠܝܟ *ἐκεῖ* p s Mc 13_{21} s c Lc 17 $_{21.23}$ — ecce, illic s Mt 24_{23}

ܗܫܐ *ἄρτι* p s c phil Mt 3_{15} 11_{12} p s phil Mt 9_{18} 23_{39} Joh 14_{7} p phil Mt 26_{53} Joh 16_{12} — *νῦν* p phil Mt 24_{21} Mc 13_{19} 15_{32}
ܥܕܡܐ ܠܗܫܐ *ἀκμήν* p s c Mt 15_{16}

— ″ܠ ″ܠ ܠܐ *οὔπω* p s c Mt 16_{9} s Mc 13_{7}

ܘ

ܘܝ *οὐαί* p s phil Mc 13_{17} Mt 11_{21}

ܘܠܐ *δεῖ* p s c Lc 2_{49} Joh 3_{30} p s Mt 26_{54} p c Joh 4_{24} p Mt 17_{10} 23 $_{23}$ 24_{6} 25_{27} 28_{33} Mc 9_{11} 13_{14} Joh 3_{7} s Mt 22_{17} — *δίκαιόν ἐστιν* p c Mt 20_{4} — *συμφέρει* p s Joh 18_{14} — *ἔξεστιν* s c Mt 15_{26} — *πρέπει* c Mt 3_{15}

ܘܥܕ Pa *τάττομαι* p Mt 28_{16}

ܙ

ܙܒܠ *κοπρίαν βάλλω* p s c Lc 13_{8}
ܙܒܠܐ *κοπρία* p s c phil Lc 14_{35} — (cum ܒܝܬ) *ἀφεδρών* phil Mt 15_{17} Mc 7_{19}

ܙܒܢ *ἀγοράζω* p s c phil Lc 17_{28} Joh 6_{5} p s phil Mc 6_{36} 11_{15} 15_{46}
Pa *πωλέω* p s c phil Lc 12_{33} 17_{28} p s phil Mc 10_{21} 11_{15} Joh 2_{16}
Etpa *πιπράσκομαι* p s c phil Mt 18_{25} p s phil Mc 14_{5} Joh 12_{5}

ܙܒܢܐ *χρόνος* p s c phil Mt $2_{7.16}$ p s phil Mt 25_{19} s phil Lc 4_{5} — *καιρός* p s c phil Mt 12_{1} 14_{1} p s phil Mc 1_{15} 9_{21} Lc 4_{13} p c phil Joh 5_{6} p phil Mt 8_{29} Lc 1_{20}
ܙܒܢܐ ܡܚܘܠ *στιγμὴ χρόνου* s Lc 4_{5}
ܟܠܙܒܢ *πάντοτε* p s phil Mc 14_{7}
ܒܟܠܙܒܢ *διὰ παντός* p s c phil Mt 18_{10} p phil Joh 12_{8} — *πάντοτε* p s c phil Joh 6_{34} p s phil Mc 14_{7} p phil Joh 12_{8}
ܙܒܢܝܢ *πολλάκις* p s c (phil cum ܣܓܝܐܢ) Mt 17_{15}

ܟܡܐ ܙܒܢܝܢ *ποσάκις;* p s c phil Mt 18_{21}

ܙܒܢ *πότε* p Joh 9_{13}

ܒܙܒܢ .. ܒܙܒܢ *κατὰ καιρόν* p Joh 5_{4}

ܙܒܘܪܐ *παροψίς* p Mt 23_{25}

ܙܕܩ *δεῖ* phil Mt 16_{21} 17_{10} 23_{23} 24_{6} 25_{27} 26_{54} Mc 8_{31} 9_{11} 13_{10} Lc 2_{49} Joh $3_{7.30}$ 4_{24}

ܙܕܩܬܐ *ἐλεημοσύνη* p s c phil Lc 11_{41} 12_{33} p s c Mt 6_{3} — *δικαιοσύνη* p Mt 6_{1}

ܙܕܝܩܘܬܐ *δικαιοσύνη* p s phil Lc 1_{75} Joh 16_{8} p c phil Mt 6_{33} s c phil Mt 5_{20} c phil Mt 5_{6} s Mt 6_{1} phil Mt 3_{15} 21_{32}

ܙܕܝܩܐ *δίκαιος* p s c phil Mt 10_{41} 13_{49} p s phil Mt 9_{13} 27_{19} Mc 6_{20} — *εὐλαβής* p s Lc 2_{25} — *ἀθῷος* s Mt 27_{4}

Pa *δικαιόω* p s c phil Lc 10_{29} p s phil Lc 7_{29} 16_{15}

Etpa *δικαιόομαι* p s c phil Mt 11_{19} 12_{37} Lc 7_{35}

ܙܗܪ Pa *παραγγέλλω* s Lc 5_{14} p Lc 8_{56} — *διαστέλλομαι* p Mc 7_{36}

Etpe *ἀσφαλίζομαι* p s phil Mt 27_{64} — *προσέχω ἀπό* p s c Mt 16_{6} Lc 17_{3} 20_{46} 21_{34} c Mt 6_{1} p Mt 7_{15} — *βλέπω* p s Mc 8_{15} p Mc 12_{38} 13_{23} Mt 24_{4} — *σκοπέω* p Lc 11_{35}

Af *στίλβω* p phil Mc 9_{3}

ܙܗܪܐ *φθέγγος* phil Mt 24_{29} Mc 13_{24}

ܙܗܝܪܘܬܐ *ἀσφάλεια* phil Lc 1_{4}

ܙܗܝܪܐܝܬ *ἀσφαλῶς* p s phil Mc 14_{44}

ܙܘܝܬܐ *γωνία* p s c Mt 21_{42} p s Mc 12_{10} p c Mt 6_{5} p Lc 20_{17}

ܙܘܙܐ *δραχμή* p s c phil Lc 15_{8} s Mt 17_{24} — (seq. ܬܪܝܢ .. ܬܪܝܢ) *δίδραχμα* p c phil Mt 17_{24}

ܙܘܢܐ *ζώνη* phil Mt 3_{4} 10_{9}

ܙܥ *σαλεύω* p s Lc 6_{48} — *σαλεύομαι* s Mc 13_{25} Lc 21_{26}

Etpe *ταράττομαι* p s c Lc 24_{38} s c Mt 14_{26} s Joh 5_{7} — *σαλεύομαι* s Mt 11_{7} c Lc 21_{26} — *σείομαι* s Mt 27_{51} 28_{4} c Mt 21_{10}

Af *ταράττω* p Joh 5_{4} 11_{33} — *ἀνασείω* s c Lc 23_{5} — *ἀποστρέφω* s c Lc 23_{14}

Ettaf *σαλεύομαι* p c Mt 11_{7} p Mt 24_{29} Lc 7_{24} 21_{26} — *ταράττομαι* p s c Lc 24_{38} p c Mt 2_{3} Joh 5_{7} p Mt 14_{26} — *σείομαι* p Mt 21_{10} 27_{51} 28_{4} — *θροέομαι, πτοέομαι* s c Lc 24_{37}

ܙܥܙܥ *σαλεύω* phil Lc 6_{48} — *κινέω* phil Mt 23_{4} — *διασείω* phil Lc 3_{4} — *ἀνασείω* phil Lc 23_{5}

ܐܙܕܥܙܥ *σαλεύομαι* phil Mt 11_{7} 24_{29} Mc 13_{25} Lc 21_{26} — *σείομαι* phil Mt 21_{10} 27_{51} 28_{4} — *θροέομαι* phil Mt 24_{6} Mc 13_{7} Lc 7_{24}

ܙܘܥܐ *σεισμός* p s c phil Lc 21_{11} p s phil Mt 24_{7} Mc 13_{8} 27_{54} p phil Mt 8_{24} — *ταραχή* p Joh 5_{4} — *κίνησις* p phil Joh 5_{3}

ܙܘܦܐ *ὕσσωπος* p Joh 19_{29}

ܙܚܘܪܝܬܐ *κόκκινος* p s phil Mt 27_{28}

ܙܝܙܢܐ *ζιζάνιον* p s c phil Mt 13_{25}

ܙܝܢܐ *ὅπλον* p phil Joh 18_{3} — *πανοπλία* p s c phil Lc 11_{22}

Paiel (ܙܝܢ) *καθοπλίζω* p s c phil Lc 11_{21}

ܙܝܬܐ *ἔλαιος* p s phil Mc 11_{1} p c phil Mt 21_{1}

ܙܟܐ *νικάω* p s c phil Lc 11_{22} p s phil Joh 16_{33}

ܙܟܘܬܐ *νῖκος* p s c phil Mt 12_{20} — *κράτος* p Lc 1_{51}

ܙܟܝܐ *ἀναίτιος* s c Mt 12_{7} — *ἀθῷος* p phil Mt 27_{4} s Mt 27_{24}
ܙܠܦ *ἀντλέω* p Joh 2_{8}
ܙܡܢ Pa *καλέω* p s c Lc 14_{7} s c Lc 14_{9} p c Mt 22_{3}
Etpa *καλέομαι* p s c Lc 14_{10}
ܙܡܪ *αὐλέω* p s c phil Mt 11_{17} p s phil Lc 7_{32}
ܙܡܪܐ *αὐλητής* p s phil Mt 9_{23} — ″ܙ ܩܠ *χορός* p s c phil Lc 15_{25}
ܡܙܡܘܪܐ *ψαλμός* p s c phil Lc 20_{42} 22_{44}
ܙܢܐ *τρόπος* phil Mt 23_{37}
ܙܢܝܬܐ *πόρνη* p s c phil Mt 21_{31} Lc 15_{30}
ܙܢܝܘܬܐ *πορνεία* p s c phil Mt 15_{19} p s phil Mc 7_{22} p phil Mt 5_{32} Joh 8_{41} phil Mt 19_{9}
ܙܥܦ Etpe *ἐμβριμάομαι* p Mc 14_{5}
ܙܥܩ *ἀνακράζω* p s Lc 4_{33} — *κράζω* s Mt 15_{22} — *βοάω* phil Lc 9_{38}
Af *βοάω* phil Mc 15_{34} Joh 1_{33} — *ἀναβοάω* phil Mc 15_{8} — *κραυγάζω* p s Lc 4_{41} — *ἐπισχύω* p c Lc 23_{5}
ܙܥܘܪܐ *μικρός* p s c phil Mc 20_{16} Lc $12_{26.48}$ 15_{12} 17_{2} 19_{3} 22_{26} p s phil Mt 9_{37} Mc 9_{42} p c phil Mt 7_{14} p phil Mc 4_{31} 16_{14}
ܙܩܐ *ἀσκός* p s phil Mt 9_{17} Mc 2_{22}
ܙܩܦ *σταυρόω* p s c Mt 20_{19} Lc $23_{21.33}$ p s Mc $15_{13.32}$ p Joh $19_{10.16}$ s Mt 27_{31}
Etpe *διεγείρομαι* p Joh 6_{18} — *σταυρόομαι* p s Mt 26_{2} 27_{12} p Mc 16_{16} Joh 18_{41} 19_{32}
ܙܩܝܦܐ *σταυρός* p s phil Mc 8_{34} p s c Lc 23_{26} p s Mc 10_{38} 27_{32} p c Mt 16_{24} p Joh 19_{17} s Mc 10_{21}
ܙܩܪ *ὑφαίνω* s c Lc 12_{27}
ܙܩܘܪܐ *ὑφαντός* p phil Joh 19_{23}

ܙܪܥ *σπείρω* p s c phil Lc 9_{21} p s phil Mc 4_{3} p c phil Mt 6_{26}
Etpe *σπείρομαι* p Mt 13_{19} Mc 4_{15}
ܙܪܥܐ *σπέρμα* p s c phil Mt 13_{32} Lc 20_{28} Joh 7_{42} p s phil Mc 12_{19} Lc 1_{55} Joh 8_{33} p c phil Mt 22_{14} — *σπόρος* p s c phil Lc 8_{11} p phil Lc 8_{5} — *τὰ σπόριμα* p s phil Mc 2_{23}
ܙܪܘܥܐ *σπείρων* p s c phil Mt 13_{3} p s c Lc 8_{5} p s Mc 4_{3}
ܒܝܬ ܙܪܘܥܐ *τὰ σπόριμα* p phil Mt 12_{1} (s c ܒܝܬ ܙܪܥܐ)

ܚ

ܚܒ *ἀνάπτομαι* p s c Lc 12_{49}
Pa *ἀγαπάω* p s c Mt 5_{46} p s phil Lc 6_{32} phil Mt 5_{43} 6_{24} Mc 12_{31}
Af *ἀγαπάω*, *φιλέω* p s phil Joh 8_{42} 11_{5} 13_{1} 14_{23} 17_{23} s phil Joh 14_{15} p s Mt 5_{44} p phil Mc 10_{21} Joh 3_{35} phil Mt 5_{46} Joh 10_{17} 13_{23} 16_{27} 21_{15}
Ettaf *ἀγαπάομαι* phil Joh 14_{21}
ܚܘܒܐ *ἀγάπη* p s phil Joh 13_{35} 15_{10} p c phil Joh 5_{42} phil Joh 15_{9}
ܚܒܝܒܐ *ἀγαπητός* p s c phil Mt 3_{17} Lc 9_{35} p s phil Mc 9_{7} 12_{6}
ܚܒܛ *ῥήσσω* p phil Mc 9_{18} — *ταράσσω*, *συνσπαράσσω* p Mc 9_{20}
ܚܒܠ Pa *διαφθείρω* p s c phil Lc 12_{33} — *ἀφανίζω* p c Mt 6_{19} p Mt 6_{16}
ܚܒܠܐ *ὠδίνη* p s phil Mt 24_{8} — *ὠδίς* p s phil Mc 13_{8}
ܚܒܠܐ *σχοινίον* p phil Joh 2_{15}
ܚܒܢܢܐ *ὀκνηρός* p phil Mt 25_{26}
ܚܢܩ *συμπνίγω* p s c phil Lc 8_{42} — *θλίβω* p s Mc 3_{9} — *συνθλίβω* p s phil Mc 5_{24} — *ἀποθλίβω* p s c

phil Lc 8_{45} — ἐπιπίπτω s Mc 3_{10} — βιάζομαι p Lc 16_{16}
Etpe βιάζομαι s Lc 16_{16}

ܚܒܪܐ ἑταῖρος p s c phil Mt 11_{16} p c phil Mt 22_{12} p phil Mt 20_{13} — μέτοχος p s Lc 5_{7} — ἕτερος p s c phil Mt 11_{16} — ἄλλος p s c Mt 12_{13} s Mc 3_{5} — (seq. ܠܬܠܡܝܕܐ) συμμαθητής p s Joh 11_{16}
ܚܒܬܐ βόθυνος p c Mt 12_{11}

ܚܒܫ κατακλείω p s phil Lc 3_{20} — συγκλείω p s phil Lc 5_{6}

ܚܓܝܪܐ χωλός p c phil Lc 14_{13} p s Mc 9_{45} p phil Joh 5_{3} p Mt 21_{14} — κυλλός p s Mt 18_{8}
ܚܓܝܪܐ χωλός p s c phil Mt 11_{5} s c phil Mt 18_{8} phil Mt 21_{14} Mc 9_{45} — κυλλός p s c phil Mt 15_{31}
ܡܚܓܪܐ (Pa part. pass.) χωλός s Lc 14_{13}

ܚܕܐ ... ܚܕܐ καθεξῆς s Lc 1_{3}
ܚܕ ܥܡ ܚܕ πρὸς ἑαυτούς s Mc 1_{27} — πρὸς ἀλλήλους s c Joh 4_{33}
ܚܕ ܥܡ ܚܕ πρὸς ἑαυτούς p Mc 1_{27} — πρὸς ἀλλήλους p s Mc 8_{16}
ܚܕܕܐ ἀλλήλοι p s Joh 3_{14} phil Joh 4_{33}
ܠܘܬ ܚܕܕܐ πρὸς ἀλλήλους phil Mc 8_{10} Lc 4_{36}
ܡܚܕܐ εὐθύς, εὐθέως p phil Mt 3_{16} 4_{20} Mc 1_{18} — παραχρῆμα p Mt 21_{19} Lc 4_{39} — ἤδη p Mt 5_{28}

ܚܕܝ χαίρω p s c phil Mt 2_{10} 5_{12} 18_{13} Lc 13_{17} 22_{5} p s phil Joh 16_{20} p phil Lc 19_{6} phil Mt 26_{49} Joh 19_{3} — χαρίζομαι p s phil Mc 14_{11} Lc 1_{44} — ἀγαλλιάω p s Lc 1_{47}
ܚܕܘܬܐ χαρά p s c phil Mt 2_{10} 13_{20} Lc 8_{13} 24_{41} p s phil Mc 4_{16} Joh 15_{11} p phil Mt 25_{21} — ἀγαλλίασις p s Lc 1_{44}

ܚܕܝܬܐ κεχαριτωμένος phil Lc 1_{58}
ܚܕܝܐ στῆθος p s c phil Lc 18_{13} 23_{48} p s phil Joh 13_{25}

ܚܕܪ ἐπαιτέω p s c phil Lc 16_{3} 18_{35} p s phil Mc 10_{46} — προσαιτέω p s phil Joh 9_{8} — κυκλόω p s phil Joh 10_{24} — περικυκλόω p s c phil Lc 19_{43}
Af περιτίθημι p s phil Mc 22_{1} p c phil Mt 21_{33}
ܚܕܘܪܐ προσαίτης phil Joh 9_{8}
ܒܚܕܘܪܐ κύκλῳ phil Mc $6_{6.36}$
ܚܕܪܝ παρά (c. acc.) p Mc 1_{16} — περί (c. acc.) p s phil Mc 3_{32} — πρός (c. acc.) p s phil Mc 3_{32} — (cum ܕ ܐܪܥܐ) περίχωρος p c phil Mt 3_{5}
ܚܕܪܝܗ περί (c. acc.) p s c Mt 8_{18} Lc 21_{20}

ܚܕܬܐ καινός p s c phil Mt 13_{52} p s phil Mc 1_{27} 14_{24} Joh 13_{34} 19_{41} p s Mc 2_{21}
ܚܕܬܐܝܬ καινόν p s Mc 14_{25}
ܚܓܐ ܕܚܘܕܬܐ ἐγκαίνια phil Joh 10_{22}

ܚܝܒ Pa καταδικάζω p s c phil Mt 12_{7} p s phil Lc 6_{37} — κατακρίνω p s c phil Mt 12_{41} 20_{18} Lc 11_{31} s phil Mc 10_{33} s c Lc 12_{58} — ὀφείλω p s c phil Mt 18_{28} Lc 7_{41} p phil Mt 23_{16} Joh 13_{14} 19_{7}
Pa part. pass. ἔνοχος p s phil Mt 26_{66} Mc 3_{29} phil Mt 5_{21}
Etpa καταδικάζομαι p s c phil Mt 12_{37} p s phil Lc 6_{37} — κατακρίνομαι p s phil Mt 27_{3} — (seq. ܒ) ἔνοχός εἰμι s c Mt 5_{21}
ܚܝܒܐ χρεοφειλέτης p s c phil Lc 7_{41} 16_{5} — ὀφειλέτης p s c phil Mt 18_{24} p c phil Mt 6_{12} phil Lc 13_{4} — ἔνοχος p s phil Mc 16_{64}
ܚܘܒܬܐ ὀφειλή p s c phil Mc 14_{64}

— *δάνειον* p s c Mt 18 27 — *ὀφείλημα* p c phil Mt 6 12

ܡܪܐ ܚܘܣܦܢܐ *δανιστής* p c Lc 7 41

ܒܠܚܘܕ *μόνον* p s c phil Mt 14 36 p c phil Mt 8 8 12 4 21 19 p s phil Mt 17 8 p phil Mt 9 21 10 42 — *κατὰ μόνας* p s phil Mc 4 10 — *κατ' ἰδίαν* p s c phil Mt 14 13. 23 p c phil Mt 17 1

ܚܦܝܛܐ *πρόθυμος* phil Mt 26 41 Mc 14 38

ܚܝܛ *ἐπιράπτω, συνράπτω* p phil Mc 2 21

ܚܘܛܐ *κράσπεδον* phil Mt 9 20 23 5

ܚܘܝܐ *ὄφις* p s c phil Lc 10 19 Joh 3 14 p c phil Mt 7 10 Mc 16 18 — *ἔχιδνα* s Mt 12 34

ܚܘܝ *δείκνυμι* p s c phil Mt 4 8 8 4 Joh 5 30 p c phil Mt 16 21 p s phil Mc 14 15 Lc 4 5 Joh 2 18 14 8 20 20 — *ἀποδείκνυμι* phil Lc 10 1 — *ὑποδείκνυμι* p s c phil Mt 3 7 Lc 3 7 12 5 — *ἐπιδείκνυμι* p s c phil Mt 22 19 Lc 17 14 — *ἀναδείκνυμι* phil Lc 10 1 — *ἀπαγγέλλω* p s c Mt 2 8 s c Mt 11 4 s Joh 16 25 — *ἀναγγέλλω* p Joh 16 15 — *φανερόω* p Joh 21 1 — *προσποιέομαι* phil Lc 24 28 — *διαγνωρίζω* s Lc 2 15 — *σημαίνω* p s Joh 12 33 — *ἐμφανίζω* p s c Joh 14 22

ܬܚܘܝܬܐ *ὑπόδειγμα* phil Joh 13 15 — *ἀνάδειξις* p s Lc 1 80

ܡܬܚܘܝܢܘܬܐ *ἀνάδειξις* phil Lc 1 80

ܚܘܣ (seq. ܥܠ) *ἵλεως ἡμῖν* p c phil Mt 16 22 c Lc 16 20

ܚܙܝܪܐ *σινδών* p c Lc 23 53 p Mt 27 59

ܚܙܐ id. s Lc 23 53

ܚܙܝ *βλέπω* p s phil Joh 13 22 p phil Mc 12 14 — *ἀναβλέπω* p s c phil Mt 14 19 Lc 9 16 p s phil Mc 6 41 7 34 8 24 16 4 — *ἐμβλέπω* p s c phil Mt 19 26 Lc 20 17 Joh 1 36. 43 p s phil Mc 10 21 p c phil Mt 6 26 p phil Mc 14 67 s Mc 9 36 — *προσέχω* p phil Mt 6 1 phil Mt 7 15 16 6 Lc 17 3 20 46 21 34 — *προσδοκάω* p s c Lc 8 40 — *ἀτενίζω* p s c Lc 22 56 p s phil Lc 4 20 — *προσδέχομαι* s c Lc 23 51 s Mc 15 43 — *χολάω* s Joh 7 23 — *ἐφοράω* p phil Lc 1 25 — *περιβλέπομαι* p s phil Mc 3 34 10 23 p phil Mc 9 8 phil Mc 11 11 — *ἐναγκαλίζομαι* s Mc 9 36 — *θεωρέω* p Mc 12 41

ܚܪܝܢܐ *φιλονεικία* p s c phil Lc 22 24

ܚܘܪ *λευκός εἰμι* p Mt 28 3 — *λευκὸς γίγνομαι* p c phil Mt 17 2

Af *λευκαίνω* p phil Mc 9 3

ܚܘܪܐ *λευκός* p s c phil Mt 5 36 Joh 4 35 p s phil Mc 16 5 Joh 20 12 p phil Mc 9 3 phil Mt 28 3

ܚܙܐ *βλέπω* p c phil Mt 7 3 — *διαβλέπω* phil Mt 7 5 — *ἀναβλέπω* p s c phil Lc 18 41 p s phil Mc 10 51 p phil Joh 9 18 — *περιβλέπομαι* p s Mc 11 11 s Mc 9 8 — *θεωρέω* p s phil Mt 28 1 Joh 12 19 s phil Mc 12 41 p phil Mc 3 11 — *ὁράω* p s phil Mc 1 16. 44 — *παρακύπτω* phil Joh 20 5

Etpe *θεάομαι* p s c phil Mt 6 1 23 5 — *φαίνομαι* p s c phil Mt 1 20 2 7 Lc 9 8 p s phil Mc 14 64 p c phil Mt 6 5 — *ἀναφαίνομαι* phil Lc 19 11 — *φανίζομαι* p s phil Mt 27 53 — *ἀναβλέπω* p Joh 9 15 — *φανερόομαι* p s Joh 9 3 21 14 s Joh 21 6 — *χρηματίζομαι* p s c Mt 2 12 — *προσποιέομαι* s c Lc 24 28

Etpe. part. (seq. ܠ) *δοκεῖ μοι* p s c Mt 18 12 21 18 Lc 10 36 p s Lc 1 3 p c Mt 17 25

ܚܙܝ ܠܟ *ἰδού* s Lc 2_{9}

ܚܙܝܬܐ *θεωρία* p phil Lc 23_{48} — *εἶδος* phil Joh 5_{37} — *εἰδέα* phil Mt 28_{3}

ܚܙܘܐ *ὄναρ* s c Mt 1_{20} 2_{12} — *ὅραμα* p c phil Mt 17_{9} — *ὀπτασία* p phil Lc 1_{22} — *εἶδος* p s c phil Lc 9_{29} p c Joh 5_{37} — *εἰδέα* p s Mt 28_{3}

ܡܬܚܙܝܢܐ (cum ܠܐ) *ἄφαντος* phil Lc 24_{31}

ܚܙܝܐ *αὐτόπτης* p s phil Lc 1_{2}

ܚܙܩ *ἀποδημέω* p s phil Mt 25_{14} p phil Mt 21_{33} Mc 12_{1} 13_{34} phil Lc 20_{9} — *ἀπάγομαι* phil Mt 27_{5}

ܚܙܝܪܐ *χοῖρος* p s c phil Lc 15_{15} p s phil Mc 5_{11} p c phil Mt 7_{6}

ܚܛ *ἐπιράπτω* p phil Mc 2_{21}

ܚܝܛܐ (cum ܠܐ) *ἄραφος* p phil Joh 19_{23}

ܡܚܛܐ *ῥαφίς* p s c phil Mt 19_{24} — *βελόνη* p s c phil Lc 18_{25} — *τρυμαλιά* p s phil Mc 10_{25}

ܚܛܬܐ *σῖτος* p s c phil Mt 3_{12} 13_{25} Lc 16_{7} p s phil Lc 3_{17} Joh 12_{24}

ܚܛܐ *ἁμαρτάνω* p s c phil Lc 17_{3} s c phil Lc 17_{4} p s phil Mt 27_{4} Joh 9_{2} phil Mt 18_{15} — *ὀφείλω* s c Mt 23_{16} — (cum ܠܐ) *ἀναίτιός εἰμι* c Mt 12_{5}

ܚܛܗܐ id. p s c phil Joh 1_{29} p s phil Joh 8_{34} 9_{41} p phil Joh 15_{22} 16_{8} 19_{11} phil Joh 8_{21}

ܚܛܝܬܐ *ἁμαρτία* p s c phil Mt 1_{21} 3_{6} p s phil Mt 9_{2} Lc 5_{20} Joh 9_{34} p s Joh 8_{21} s Joh 15_{22} 16_{8} — *παράπτωμα* s Mc 11_{25} — *ἁμάρτημα* p s phil Mc 4_{13} — *ὀφείλημα* p s c phil Lc 11_{4}

ܚܛܝܐ *ἁμαρτωλός* p s c phil Lc 18_{13} 24_{7} p s phil Mt 9_{10} 26_{46} Mc 8_{38} 14_{41} Lc 5_{8} Joh 9_{16} — *ὀφειλέτης* p s c Lc 13_{4}

ܚܛܦ *ἁρπάζω* p s c phil Mt 13_{19} Joh 6_{15} p s phil Joh $10_{12.28}$ phil Mt 11_{12} — *διαρπάζω* p s phil Mc 3_{27} phil Mt 12_{29} — *συναρπάζω* phil Lc 8_{29}

Pa *ἁρπάζω* p s c Mt 11_{12}

ܚܛܘܦܐ *ἅρπαξ* p s c phil Lc 18_{11} p c phil Mt 7_{15}

ܚܛܘܦܝܐ *ἁρπαγή* p s c phil Lc 11_{39} p s phil Mt 23_{25}

ܚܘܛܪܐ *ξύλον* p s c Lc 22_{52} p s Mt $26_{47.55}$ Mc 14_{43} — *ῥάβδος* s phil Mt 10_{10} Lc 9_{3}

ܚܝܐ *ζάω* p s c phil Mt 4_{4} Lc 14_{19} p s phil Mc $5_{23.28}$ 6_{56} Lc 4_{4} p s Mt 9_{18} — *σώζομαι* p s Mc 10_{26} 13_{13} s Joh 11_{12} — *διασώζομαι* s Mt 14_{36}

Af *σώζω* p s c Mt 1_{21} Lc 17_{19} p s Mt 9_{22} Mc 3_{4} s Mt 27_{40} Mc 15_{30} Joh 12_{27} — *διασώζω* p s Lc 7_{3} — *περιποιέομαι* p s c Lc 17_{33} — *ζωογονέω* p s c phil Lc 17_{33} — *ζωοποιέω* p s c phil Joh 5_{21} 6_{63}

ܚܝܐ *σωτηρία* p s c Lc 19_{9} Joh 4_{22} p s Lc 1_{77} s Lc 1_{69} — *σωτήριον* p Lc 3_{6} — *ζωή* p s phil Lc 16_{25} Joh 14_{6} p c phil Mt 7_{14} Joh 1_{4} — ܚ" ܕܠܥܠܡ *ζωὴ αἰώνιος* p s phil Joh 10_{28}

ܡܚܝܢܐ *σωτήρ* p s Lc 1_{47} p c Joh 4_{42}

ܚܝܐ ܡܝܬܐ *ἀνάστασις* p s Mt 22_{23} s Mt 22_{28} — ܚܝܐ ܒܝܬ ܡܝܬܐ id. s c Mt 22_{30}

ܚܝܘܬܐ *θηρίον* p s Mc 1_{13} s Joh 10_{8} — *πρόβατα* s Joh $10_{3.8}$

ܚܝܘܬܐ ܒܪܐ *θηρίον* phil Mc 1_{13}

ܚܝܠ *ἐνισχύω* p c phil Lc 22_{43}

Etpaiel *κρατιόομαι* p s phil Lc 1_{80} 2_{40} — *ἐπισχύω* phil Lc 23_{5}

ܚܝܠܐ *δύναμις* p s phil Mt 26_{64} Mc 14_{62} Lc 5_{17} — *ἰσχύς* p s c phil Lc 10_{27} p s phil Mc 12_{33} — virtus p s c Mt 22_{37}

ܚܝܠܘܬܐ *στράτευμα* p s c phil Mt 22_{7}

ܚܝܠܬܢܐ *ἰσχυρός* p s phil Lc 3_{16} phil Mt 3_{11} 12_{29} Mc 3_{27} Lc 11_{21} — *δυνάστης* phil Lc 1_{52}

ܚܟܡ *γιγνώσκω* p Mt 1_{25} Lc 1_{34} s c Lc 24_{18} — *ἐπίσταμαι* s Mc 14_{68} — *οἶδα* s Lc 22_{60}

ܚܟܡܬܐ *σοφία* p s c phil Mt 11_{19} Lc 7_{35} 21_{15} p s phil Lc $2_{40.47}$

ܚܟܝܡܐ *φρόνιμος* p s phil Mt 24_{45} p c phil Mt 7_{24} p phil Mt 10_{16} 11_{25} — *σοφός* p s phil Mt 23_{34}

ܚܟܝܡܐܝܬ *νουνεχῶς* p Mc 12_{34} — *φρονίμως* p s c phil Lc 16_{8}

ܡܚܟܡܢܘܬܐ *γνωστός* s Joh 18_{15}

ܡܚܟܡܢܝܬܐ *γνωστοί* c Lc 23_{49}

ܡܚܟܡܢܬܐ id. s eod. loco

ܚܠܠ Af *βεβηλόω* p c Mt 12_{5}

ܒܝܬ ܚܠܘܠܐ *οἱ γάμοι* p Mt 25_{10}

ܚܠܐ *ὄξος* p s phil Mt $27_{34.48}$ Mc 15_{36} p phil Lc 23_{36} Joh 19_{19} — acetum phil Mc 15_{23}

ܚܠܐ *κονιορτός* p s c phil Lc 9_{5} 10_{11} p s phil Mt 10_{14} — *χοῦς* p s Mc 6_{11} — *ἄμμος* p c phil Mt 7_{26}

ܚܠܬܐ *θήκη* p Joh 18_{11} — vagina s Mc 6_{48}

ܚܠܛ *μίγνυμι* p s c phil Lc 13_{1} p s phil Mt 27_{34} — *περιτίθημι* phil Joh 19_{29} — (seq. ܡܘܪܐ) *σμυρνίζω* s Mc 15_{23}

ܚܠܛܐ *μῖγμα* phil Joh 19_{39}

ܚܠܡ Af *ὑγιῆ ποιέω* p s c Joh 5_{15} 7_{23} s c Joh 5_{11}

Etpe *σώζομαι* p Mc 5_{23} Joh 11_{12} s Mt 9_{22} — *θεραπεύομαι* phil Joh 5_{10} — *ὑγιὴς γίγνομαι* p s c Joh 5_{9} p Joh $5_{4.6}$ — *κομψότερον ἔχω* p Joh 4_{52} — *ἰάομαι* s Mt 8_{13} — *καλῶς ἔχω* p c Mc 16_{18}

ܚܠܝܡܐ *ὑγιαίνων* p s phil Lc 7_{10} phil Mt 8_{13} — *ἰσχύων* p s phil Mt 9_{12} — *ὑγιής* phil Mt 15_{31} Joh 5_{4} 6_{11} 7_{23}

ܚܠܡܐ *ὄναρ* p s c phil Mt 2_{13} p s phil Mt 27_{19} p phil Mt 1_{20} $2_{12.19}$

ܚܠܦ Etpa *μεταμορφόομαι* p s phil Mc 9_{2} c phil Mt 17_{2}

Eštaf *μεταμορφόομαι* p Mt 17_{2}

ܡܚܠܦܐ *ποικίλος* p Mt 4_{24} Mc 1_{34} s Lc 4_{40}

ܚܠܦ (praep.) *ἀντί* p s c phil Mt 5_{38} 17_{27} p s phil Mc 10_{45} p c phil Mt 20_{28} Joh 1_{16} p phil Mt 1_{22} 2_{22} — *ὑπέρ* (c. gen.) p s phil Mc 14_{24} Joh 15_{13} p phil Mc 9_{40} Joh 10_{11} 18_{14} phil Mt 5_{44} — *περί* (c. gen.) p phil Mc 1_{44} — *ἕνεκα* p Lc 6_{22}

ܬܘܠܚܦܐ *ἀντάλλαγμα* p c phil Mt 16_{26} p phil Mc 8_{37}

ܬܘܠܚܦܐ id. s Mc 8_{37}

ܬܘܠܚܐ *σκῦλον* s c Lc 11_{22}

ܚܡܐ *πενθερός* p s phil Joh 18_{13}

ܚܡܬܐ *πενθερά* p s c phil Mt 8_{14} p s phil Mc 1_{30} Lc 4_{38} 12_{53}

ܚܡܡ *καυματίζω* p Mt 13_{6} — *σαρόω* s Lc 15_{8}

Etpa *καυματίζομαι* phil Mt 13_{16}

ܚܘܡܐ *καύσων* p s c phil Mt 20_{12} p phil Lc 12_{55}

ܡܚܡܡܐ *σεσαρωμένος* p s c Mt 12_{44}

ܚܡܠ *συνάγω* p s c phil Lc 12_{17} f. p c phil Mt 6_{26} s c Mt 3_{12}

ܚܡܣܢ *προσκαρτερέω* phil Mc 3_{9}

ܒܥܡܠ *μόλις, μόγις* p s c phil Lc 9 39

ܚܡܥ *ζυμόομαι* p s c phil Lc 13 21 p phil Mt 13 33

ܚܡܪܐ *ὄνος* p s c phil Lc 13 15 p c phil Mt 21 2. 5. 7 p s c Lc 10 34 — *ὀνάριον* p s Joh 12 14

ܚܡܪܘܢܐ *ὀνάριον* phil Joh 12 14

ܪܚܝܐ ܕܚܡܪܐ *μύλος ὀνικός* p s c Mt 18 6 Lc 17 2

ܪܚܝܐ ܚܡܪܝܬܐ id. phil iisd. locc.

ܚܡܪܐ *οἶνος* p s phil Mt 9 17 Mc 2 22 Lc 1 15 p s c Lc 10 34 p phil Joh 2 3 s Mt 27 34 — ″ܪܘܝܘܬܐ ܕ *μέθη* s c Lc 21 34

ܚܡܝܪܐ *ζύμη* p s c phil Mt 13 33 Lc 12 1 13 21 p s phil Mc 8 15

ܚܡܬ Etpa *ἀγανακτέω* p s c Lc 13 14 — *θυμόομαι* p s c phil Mt 2 16 — *χολάω* phil Joh 7 23

ܚܡܬܐ *θυμός* p s phil Lc 4 28 — *ὀργή* p Mc 3 5

ܚܢ *ἐλεέω* p s c phil Mt 18 33 — *ἱλάσκομαι* p Lc 18 13

Etpe *ἐλεέομαι* phil Mt 5 7

ܚܢܢܐ *ἔλεος* p s c phil Mt 23 23 p s phil Mt 9 13 p s Lc 1 50 — *σωτήριον* p s Lc 2 30

ܚܢܘܛܬܐ *ἄρωμα* s Joh 19 40 — *μίγμα* p Joh 19 39

ܚܢܦܐ *ἐθνικός* p s c Mt 18 17 c Mt 5 47 — (pl.) *ἔθνη* p Mt 10 5 — *Ἕλληνες* phil Joh 7 35 12 20 — (fem.) *Ἑλληνίς* p phil Mc 7 26

ܚܢܩ *ἀποπνίγω* p s c phil Mt 13 7 Lc 8 7 p s phil Mc 7 7. 19 phil Lc 8 33 — *συμπνίγω* p s c phil Mt 13 22 p s phil Mc 7 7. 19 — *πνίγω* p s c phil Mt 18 28 — *ἀπάγχομαι* p Mt 27 5

Etpe *ἀπάγχομαι* s Mt 27 5

Etpa *πνίγομαι* p s phil Mc 5 13 — *ἀποπνίγομαι* p s c Lc 8 33

ܚܣܕ *ὀνειδίζω* p s c phil Mt 11 20 p s phil Mt 27 44 Mc 15 32 Lc 6 22 p c phil Mt 5 11

ܚܣܕܐ *ὄνειδος* p phil Lc 1 25

ܚܣܝܘܬܐ *ὁσιότης* phil Lc 1 75

Pa *ἱλάσκομαι* phil Lc 18 13 — *ἀθῷός εἰμι* p phil Mt 27 24

ܚܣܡܐ *φθόνος* p s phil Mt 27 18 Mc 15 10

ܚܣܢ *κατισχύω* p c phil Mt 16 18 s c Lc 23 23 — *δυνατέω* p s c Mt 17 20

ܚܣܝܢܐ *ἰσχυρός* p s c Lc 11 21 p s Mc 3 27 p c Mt 3 11 12 29

ܚܣܪ *ζημιόομαι* p s c phil Lc 9 25 p s phil Mc 8 36 p c phil Mt 16 26 — *ὑστερέω* p s c phil Lc 22 35 p phil Joh 2 3 — *ὑστερέομαι* p Lc 15 14 — *ἐκλείπω* p s c Lc 22 32

ܚܣܝܪ ܓܒ *ὑστερέω, λείπω* p s phil Mc 10 21 p s c phil Lc 18 22

ܚܣܝܪܐ (cum ܪܥܝܢܐ) *ἄφρων* p s c Lc 12 20 — *ἀνόητος* p s Lc 24 25 — (cum ܗܝܡܢܘܬܐ) *ὀλιγόπιστος* c Mt 6 30

ܚܣܝܪܘܬܐ *ὑστέρημα* p phil Lc 21 4 — *ὑστέρησις* p phil Mc 12 44 — (cum ܗܝܡܢܘܬܐ) *ἀπιστία* p s Mc 6 6 9 24

ܚܦܐ *περικαλύπτω* p s phil Mc 14 65 — *καλύπτω* p s c phil Lc 8 16 22 63

Etpa *καλύπτομαι* phil Mt 8 24

ܚܦܛ Pa *ἀνασείω* p Mc 15 11

ܚܦܝܛܐܝܬ *ταχύ* s Joh 11 29 — *ἀκριβῶς* p c Mt 2 8

ܚܦܪ *ὀρύττω* p s c phil Mt 21 33 p s phil Mt 25 18 Mc 12 1 — *σκάπτω* p s phil Lc 6 48 16 3 phil Lc 13 8

ܚܨܐ *ὀσφύς* p s c phil Lc 12 35 p s c Mt 3 4 Mc 1 6

ܚܨܐ ܐܣܪ *περιζώννυμαι* p phil Lc 12_{37} 17_{8}
ܚܨܐ *ἐκβάλλω* p s Mc 9_{47} — *ἐξαιρέω* p s c Mt 5_{29} 18_{9}
ܚܨܕ *θερίζω* p s c phil Lc 19_{21} Joh $4_{36.37}$ p c phil Mt 6_{26} p phil Mt 25_{24}
ܚܨܕܐ *θερισμός* p s c phil Mt 13_{30} Lc 10_{2} Joh 4_{35} p s phil Mt 9_{37}
ܚܨܘܕܐ *θεριστής* p s c phil Mt 13_{30} Joh 4_{36}
ܚܨܝܦܘܬܐ *ἀναιδία* p c phil Lc 11_{8}
ܚܨܝܦܘܬܐ id. s eod. loco
ܚܩܠܐ *ἀγρός* p s phil Lc 17_{7} p phil Mt 6_{30} 24_{18} Mc 13_{16} Lc 12_{28} 17_{31} phil Mt 13_{24}
ܚܐܪܐ (cum ܒܪ) *ἐλεύθερος* p s c phil Mt 17_{26} p s phil Joh $8_{33.36}$
ܚܪܪ *ἐλευθερόω* p s phil Joh $8_{32.36}$
ܚܪܘܪܐ *τρυμαλιά, τρύπημα, τρῆμα* p s c phil Mt 19_{24} Lc 18_{25} p s phil Mc 10_{25}
ܐܬܚܪܝ *ἀντιλέγομαι* phil Lc 2_{34} — *διαλέγομαι* p Mc 9_{34} — *ἐρίζω* p phil Mt 12_{19}
ܚܪܝܢܐ *φιλονεικία* p s c phil Lc 22_{24} — contradictio p Lc 2_{34}
ܚܪܝܢܐ id. s Lc 2_{34}
ܚܐܪܩܘܡܐ *χάραξ* phil Lc 19_{43}
ܚܪܒܐ *μάχαιρα* p c Lc 21_{24} p Mt 10_{34} — (cum ܦܕܢܐ) *ἄροτρον* p s c Lc 9_{62}
ܚܪܒ *ἐρημόομαι* p s c phil Mt 12_{25} Lc 11_{17}
ܚܘܪܒܐ *ἔρημος* p s Mc 1_{35} 6_{32} Lc 4_{42} p Mt $3_{1.3}$ Lc $3_{3.5}$ Joh 11_{54} s Joh 6_{49} 11_{54} — *ἐρημία* p s Mc 8_{4} 15_{33} — *ἐρήμωσις* p s c phil Lc 21_{20} p s phil Mc 13_{14} p Mt 24_{15}
ܚܪܒܘܬܐ *ἐρήμωσις* phil Mt 24_{15}
ܚܪܘܒܐ *κεράτιον* p c Lc 15_{16}

ܚܪܕܠܐ *σίναπι* p s c phil Mt 13_{31} 17_{20} Lc 13_{19} 17_{6}
ܚܪܡ Af *ἀναθεματίζω* p s phil Mc 14_{71} — *καταθεματίζω* p s phil Mt 26_{74}
ܚܪܡܐ *ἀνάθεμα* phil Lc 21_{5}
ܚܪܝܡܘܬܐ *πανουργία* p Lc 20_{23}
ܚܪܩ *τρίζω* p s Mc 9_{18} — *σπαράττω* p Lc 9_{39}
ܚܘܪܩܐ *βρυγμός* p s c phil Mt 13_{42} Lc 13_{28} p c phil Mt 8_{12}
ܚܪܫܐ *κωφός* p s c phil Lc 11_{14} p s phil Mc 7_{32} 9_{25} p s Mt 9_{32} phil Lc 1_{22}
ܚܫ *πάσχω* p s c phil Lc 9_{22} 17_{25} 22_{15} 24_{46} p s phil Mt 17_{12} 27_{19} Mc 8_{31} 9_{12} p phil Mt 16_{21} phil Mc 5_{26} Lc 13_{2} 24_{26}
ܚܫܒ *ψηφίζω* p phil Lc 14_{28} — *κατακρίνω* p Mc 10_{33} — *εἰμί* c Mt 18_{17}
Etpe *λογίζομαι* p phil Mc 15_{28} phil Lc 22_{37} — *εἰμί* s Mt 18_{17}
Etpa *διαλογίζομαι* p s c phil Lc 12_{17} 20_{4} p s phil Lc 5_{21} s c phil Mt 16_{7} p phil Mc 8_{16} 9_{33} 11_{31} Lc 1_{29} 3_{15} Joh 11_{50} — *συμβουλεύομαι* p phil Joh 11_{53} s Mt 26_{4} — *βουλεύομαι* phil Lc 14_{31} Joh 12_{10} — *ἐνθυμέομαι* p s phil Mt 9_{4} — *συλλογίζομαι* p s c phil Lc 20_{5} — *τίθεμαι* p Lc 1_{66} — *βούλομαι* phil Mt 1_{19} — *ψηφίζω* s c Lc 14_{28} — *διαλέγομαι* s Mc 9_{34}
ܡܚܫܒܬܐ *διαλογισμός* p s c phil Lc 24_{38} p s phil Lc 2_{35} 5_{22} p s c Mt 25_{19} Lc 9_{46} p s Mc 7_{21} — *ἐνθύμησις* p s phil Mt 9_{4} p phil Mt 12_{25} — *διανόημα* p phil Lc 11_{17}
ܚܘܫܒܐ *διαλογισμός* phil Mc 7_{21} Lc 9_{46}

ܚܘܫܒܢܐ *λόγος* p c Lc 16_{2} — *διαλογισμός* phil Mt 25_{19} — (cum ܢܣܒ et ܥܡ) *λόγον συναίρω μετά τινος* p s c Mt 18_{23} p s Mt 25_{19} — (cum ܥܒܕ et ܥܡ) id. phil Mt 18_{23} 25_{19}

ܚܫܚ Pa *χρείαν ἔχω* p c Mt 3_{14}
Etpa *συγχράομαι* p s c phil Joh 4_{9}
ܚܫܝܚܐ *εὔθετος* p s c Lc 9_{62} — (cum ܠܐ) *ἀχρεῖος* phil Mt 25_{30} Lc 17_{10}

ܚܫܟ *σκοτίζομαι* p s phil Mt 24_{29} p s c Lc 23_{45} p s Mc 13_{24}
Af *πωρόω* p s Joh 12_{40}
Ettaf *σκοτίζομαι* phil Mc 13_{24} Lc 23_{45}
ܚܫܘܟܐ *σκότος* p s c phil Mt 4_{16} 8_{12} 22_{13} Lc 22_{53} 23_{44} Joh 3_{19} p s phil Mt 27_{45} Lc 1_{79} p c phil Mt 6_{23} p phil Mt 25_{30} — *σκοτία* p s c phil Joh 8_{12} 12_{3} p s phil Mt 10_{27} Joh 12_{35} 20_{1} p c phil Joh 1_{5} phil Joh 6_{17}
ܚܫܟܐ *σκοτία* p s c Joh 6_{17}
ܚܫܘܟܢܐ *σκοτεινός* p s c phil Lc 11_{34} p c phil Mt 6_{23}

ܚܘܫܠܐ *σεισμός* s Mt 8_{24}

ܚܫܡܝܬܐ *δεῖπνον* p phil Mt 23_{6} Mc 6_{21} 12_{39} Joh 12_{2} 13_{2} 21_{20} phil Lc 14_{12} — *δοχή* c Lc 14_{13}
ܐܚܫܡܝܬܐ *δεῖπνον* p s c Lc 14_{12} s c Mt 23_{6} s Mc 6_{21} 12_{39} Joh 12_{2} 13_{2} 21_{20} — *ἄριστον* c Mt 22_{4} — *δοχή* s Lc 14_{13} — coena c Mt 20_{28}
Af *δειπνέω* p s c phil Lc 17_{8} p s phil Lc 22_{20}

ܚܬܝܬܐ *ἀκριβής* phil Mt 2_{8} Lc 1_{3} — (cum ܥܒܕ) *ἀκριβόω* phil Mt 2_{7}

ܚܬܡ *σφραγίζω* p s c phil Joh 6_{27} p s phil Mt 27_{66} Joh 3_{33}

ܚܬܢܐ *νυμφίος* p s c phil Joh 3_{29} p s phil Mt 9_{15} 25_{1} p phil Joh 2_{9}
ܐܬܚܬܢ *ἐπιγαμβρεύω* phil Mt 22_{24}

ܚܬܝܪܐ *ὑπερήφανος* p s phil Lc 1_{51}

ܛ

ܐܛܝܒ Af *ἀγαθοποιέω* p s Lc 6_{35} — *περισσὸν ποιέω* c Mt 5_{47}

ܛܒܒ Pa *διαφημίζω* phil Mc 1_{45}
Af id. p s phil Mt 9_{31} p Mc 1_{45}
Etpe *διαφημίζομαι* phil Mt 28_{15}
ܛܒܐ (ܛܒܒܐ phil) *ἀκοή* p s Mc 1_{28} 13_{7} — *φήμη* p s phil Mt 9_{26} Lc 4_{14} — *ἦχος* p s phil Lc 4_{37} — *λόγος* p s Lc 5_{15}

ܛܒܥ *βυθίζω* p s Lc 5_{7} — *βάλλομαι* s Mc 9_{42} — *καταποντίζομαι* p s c Mt 14_{30}
Etpe *βυθίζομαι* phil Lc 5_{7} — *καταποντίζομαι* phil Mt 14_{30}
Pa *καταποντίζομαι* p s c phil Mt 18_{6} — *ῥίπτομαι* c Lc 17_{2}
ܛܒܥܐ *νόμισμα* s c Mt 22_{19}

ܐܬܛܠܡ *διασείω* p s c Lc 3_{14}

ܛܘܗܡܐ (cum ܒܪ) *συγγενής* p s Lc 1_{58} — (seq. ܪܒܐ) *εὐγενής* p s c Lc 19_{12}

ܛܘܐ *ὀπτός* phil Lc 24_{42}
ܛܘܝܐ id. p s c eod. loco
ܛܘܬܐ *νῆστις* c Mt 15_{32}

ܛܒܐ *ἀγαθός* p s phil Mc 3_{4} 4_{8} 10_{18} p phil Mt 25_{21} — *καλός* p s phil Mt 26_{10} phil Joh 10_{32}
ܛܒܐܝܬ *καλῶς* phil Mc 12_{28}
ܛܒ *λίαν* p s c Mt 2_{16} p s Mt 27_{14} p Mc 1_{35} 6_{51} 9_{3} — *σφόδρα* p s c Mt 17_{23} 19_{25} p s Mt 26_{22} 27_{54} Mc 16_{4} p c Mt 17_{6} 18_{31} p Mt 2_{10}

ܛܘܒܐ ܠܗ ܥܒܕ *μακαριόω* p s phil Lc 1_{48}

ܛܘܒܢܐ *μακάριος* p s c Mt 11_{6} p s Joh 13_{17}

ܛܘܒܢܐ id. p s c Mt 13_{16} p c Mt 16_{17}

ܛܘܒܢܝܐ id. phil Mt 5_{3} $11_{6.13.16}$ 16_{17} Joh 13_{17}

ܛܝܒ *ἑτοιμάζω* p s c phil Mt 3_{3} 22_{4} p s phil Mc 10_{40} 14_{12} Joh 14_{2} p phil Mt 26_{19} Lc 1_{17} s phil Mt 25_{23} phil Lc 9_{52}

ܡܛܝܒܐ *πρόθυμος* p Mt 26_{41} — *ἕτοιμος* p s c phil Lc 12_{40} — *κατεσκευασμένος* phil Lc 1_{17}

Etpa *ἑτοιμάζομαι* p c Mt 20_{23}

ܛܝܒܘܬܐ *χάρις* p s c phil Lc 17_{9} p s phil Lc 2_{40} 6_{32} p c phil Joh $1_{14.16}$ p phil Lc 1_{30}

ܛܘܦ *πλέω* phil Lc 8_{23} — *καταπλέω* phil Lc 8_{26}

ܛܘܦܢܐ *κατακλυσμός* p s c phil Lc 17_{27} p s phil Mt 24_{38}

ܛܘܪܐ *ὄρος* p s c phil Mt 4_{8} Joh 4_{20} 6_{3} p s phil Mc 3_{13} 5_{5} p c phil Mt 8_{1} 17_{1} — *ὀρεινή* p s Lc $1_{39.65}$ — *ἄγριος* s Mt 3_{4}

ܛܘܪܝܬܐ *ὀρεινή* phil Lc $1_{39.65}$

ܛܘܫ *ἐπιχρίω* p s phil Joh $9_{6.11}$

ܛܘܫ *βεβηλόω* phil Mt 12_{5}

Etpa *μιαίνομαι* p s Joh 18_{28}

ܛܚܢ *ἀλήθω* p s c phil Lc 17_{35} p s phil Mt 24_{41}

ܛܝܡܐ *τιμή* p phil Mt 27_{6} — (cum ܣܓܝ) *πολυτελής, πολύτιμος* phil Mc 14_{3} Joh 12_{3} — (cum ܝܩܝܪ) id. phil Mt 26_{7}

ܛܝܢܐ *πηλός* p s phil Joh $9_{6.11.14.15}$

ܛܪܠܝܢ *αὐλή* p Joh $10_{1.16}$

ܛܟܣܐ *τάξις* p s phil Lc 1_{8} — "ܒ *καθεξῆς* p Lc 1_{3}

ܛܟܣ *τάσσω* phil Lc 7_{8}

ܛܠܠܐ *σκιά* p s c Mt 4_{16} p s Lc 1_{79}

ܛܠܠܝܬܐ id. phil iisd. locc.

ܡܛܠܠܐ *σκηνή* p s c Lc 9_{33} 16_{9} p s Mc 9_{5} p c Mt 17_{4} — *στέγη* p s c phil Mt 8_{8} p s phil Lc 7_{6} — *κατασκήνωσις* p s c Mt 8_{20} p c Lc 9_{58}

Pa *ἐπισκιάζω* s c Lc 9_{34}

Af id. p s phil Mc 9_{7} p c phil Mt 17_{5} p phil Lc 9_{34}

ܛܠܝܐ *παιδίον* p s c phil Mt 2_{8} 14_{21} 18_{2} 19_{13} p s phil Mc 9_{36} 10_{13} Lc 7_{32} Joh 21_{5} p c phil Joh 4_{49} p s Mc 9_{24} — *παιδάριον* p s c phil Joh 6_{9} — *παῖς* p s c phil Mt 17_{18} Lc 15_{16} 18_{16} p s phil Lc 7_{7} p phil Mt 8_{6} — *δοῦλος* s Mt 26_{51} — *νήπιος* p c Mt 21_{16} s c Mt 11_{25} Lc 10_{21} — *βρέφος* s Lc 2_{12} — *υἱός* p s c phil Lc 9_{42}

ܛܠܝܬܐ *παιδίσκη* phil Mc 14_{66} Lc 22_{56} — *κοράσιον* p s phil Mt 9_{24} Mc 6_{22}

ܛܠܝܘܬܐ *νεότης* p phil Mt 19_{20} Mc 10_{20} Lc 18_{21}

ܛܠܡ *ἀθετέω* p phil Mc 7_{9} Lc 7_{30} 10_{16} Joh 12_{48} — *ἀποστηρέω* p Mc 10_{19} — abnego phil Mc 6_{26}

ܛܠܩ *τελέω* c Lc 12_{50}

Pa *ἀναλόω* phil Lc 9_{54} — *δαπανάω* phil Lc 15_{14}

Etpa *τελέομαι* s Lc 12_{50} — *ἐκλείπομαι* phil Lc 22_{32}

ܛܠܦܝܢ *σανδάλια* p Mc 6_{9}

ܛܡܐܐ *ἀκάθαρτος* phil Mc $1_{23.26}$ 3_{30} 5_{2} Lc 4_{33}

ܛܡܐܘܬܐ *ἀκαθαρσία* phil Mt 23_{27}

ܛܡܪ *κρύπτω* p s c phil Lc 13_{21} — *ἐνκρύπτω* p c phil Mt 13_{33}

ܛܢܢܐ *ζῆλος* p s phil Joh 2_{17}

ܛܢܢܐ ζηλωτής p s phil Lc 6_{15}

ܛܢܦܐ ἀκάθαρτος p s phil Mt 10_{1} Mc 3_{11} p s Mc 1_{26} $5_{2.8}$ Lc 4_{33} s Mc 1_{23}

ܛܢܦܘܬܐ βδέλυγμα p s phil Mc 13 14 phil Mt 24_{15} — ἀκαθαρσία p s Mt 23_{27} — ἀκρασία s Mt 23_{25}

ܛܥܐ πλανάομαι p s c phil Mt 18_{12} 22_{29} Lc 21_{8} p s phil Mc 12_{24} — ἐπιλανθάνομαι p s c phil Mt 16_{5} Lc 12_{6} p s phil Mc 8_{14} — ἔλαθεν p s c phil Lc 8_{47}

Etpe λανθάνω phil Mc 7_{24}

Af πλανάω p s c phil Joh 7_{12} p s phil Mt $24_{4.11}$ Mc $13_{5.6.22}$

ܡܛܥܝܢܐ πλάνος p s phil Mt 27_{63}

ܡܛܥܝܢܘܬܐ ἀπάτη phil Mt 13_{22} Mc 4_{19}

ܛܥܝܘܬܐ πλάνη phil Mt 27_{64}

ܛܘܥܝܝܢ id. p s Mt 27_{64} — ἀπάτη p c Mt 13_{22}

ܛܥܝܢ ἀπάτη s Mt 13_{22}

ܛܥܡ γεύομαι p s c phil Lc 9_{27} 14_{24} p s phil Mt 27_{34} Mc 9_{1} p c phil Mt 16_{28} Joh 8_{52} p phil Joh 2_{9}

ܛܥܢ βαστάζω p phil Lc 11_{47} Joh 12_{6} phil Mt 8_{17} 20_{12} Mc 14_{13} Lc 10_{4} Joh 10_{31} 16_{12} 19_{17} — φέρω p Lc 23_{26} — φορτίζω s Lc 11_{46} — (part. pass.) καταβαρυνόμενος s Mc 14_{40}

Af φορτίζω p phil Lc 11_{46}

Etpa (cum ܡܫܟܢܐ) δυσβάστακτος phil Mt 23_{4} Lc 11_{46}

ܛܘܦܣܐ ὑπόδειγμα p s Joh 13_{15}

ܛܪܐ Etpe προσπίπτω p c phil Mt 7 $_{25.27}$ — προσρήγνυμι p s phil Lc 6_{48}

ܛܪܦ τύπτω p s c phil Lc 18_{13} 22_{48}

ܛܪܘܦܐ ὀδυνώμενος p s c Lc 2_{48}

ܛܪܦܐ φύλλον p s phil Mt 24_{32} Mc 11_{13} 13_{28} p c phil Mt 21_{19}

ܛܫܐ κρύπτω phil Mt 11_{25} — κρύπτομαι p s c phil Mt 5_{14} — λανθάνω p s Mc 7_{24}

Pa κρύπτω p s phil Mt 10_{26} 25_{18} p phil Mt 13_{44} — περικρύπτω p phil Lc 1_{24}

Etpa κρύπτομαι p s phil Joh 8_{59} 12_{37} phil Lc 19_{42} — λανθάνω p s Mc 7_{24}

ܒܛܘܫܝܐ ἐν (τῷ) κρυπτῷ p s c phil Joh 7_{4} p s phil Joh 18_{20} p phil Joh 7_{10} phil Mt $6_{4.6}$ Lc 11_{33} — ἐν τῷ κρυφαίῳ phil Mt 6_{18} — λάθρα phil Mt 1_{19} 2_{7}

ܒܛܘܫܝܢ ἐν τῷ κρυπτῷ c Joh 7_{10}

ܒܛܫܝܢ id. s eod. loco

ܡܛܫܝܐܝܬ λάθρα p s c Mt 2_{7} p Mt 1_{19} phil Joh 11_{28}

ܝ

ܝܐܒ Etpa ἐπιθυμέω p phil Lc 16_{21}

ܝܐܝܐ πρέπει p s Mt 3_{15}

ܝܒܒ (seq. ܒܩܪܢܐ) σαλπίζω phil Mt 6_{2}

ܝܒܠ Af ἀπάγω p s phil Mt 26_{57} Mc 14_{44} p c phil Mt 7_{13} — ἐπανάγω phil Lc $5_{3.4}$ — φέρω s Mc 6_{28} — κατασύρω p Lc 12_{58}

ܡܘܒܠܐ φορτίον p s c phil Mt 11_{30} 23_{4} Lc 11_{46}

ܝܒܫ καυματίζω p s phil Mc 4_{6} — ξηραίνομαι p s c phil Mt 13_{6} Lc 8_{6} p s phil Mc 5_{29} 9_{18} 11_{20} p c phil Mt 21_{19} f. s Mt 21_{20} phil Joh 15_{6}

ܝܒܫܐ γῆ p s Lc 5_{3} s c Mt 14_{34} — ξηρά p s c phil Mt 23_{15} —

ܒܝܒܫܐ πεζῇ p s phil Mc 6 33
ܝܒܝܫܐ ξηρός p s c phil Mt 12 10 Lc 23 31 p c phil Joh 5 3 p s Mc 3 1
ܐܝܕܐ χείρ p phil Mc 1 31 — ܟܐܝܕܐ .. ܟܐܝܕܐ καθεξῆς phil Lc 1 3 — ܒܐܝܕܗ δι' αὐτοῦ p c phil Joh 1 7 p phil Joh 1 10 3 17
ܒܝܕ διά (c. gen.) p phil Mt 1 22 2 17 p Mt 3 3 phil Mc 11 16
ܠܘܬ ܝܕ παρά (c. acc.) p s c Mt 13 4 p s Mt 13 1 p Mc 4 1 5 21 — — πρός, εἰς p Mc 4 1 — ἐπί (c. gen.) p s Mc 4 4 5 25
ܐܘܕܝ εὐχαριστέω p s c phil Lc 17 16 18 11 22 19 (hoc loco s c seq. ܠܘܬ) p s phil Mt 26 27 Joh 11 41 phil Mt 15 36 Mc 8 6 14 23 Joh 6 11. 23 — ὁμολογέω p s c phil Mt 10 32 Lc 12 8 p s phil Joh 12 42 p c phil Joh 1 20 p phil Mt 7 23 — εὐλογέω phil Mt 26 26 — ἀνθομολογέομαι p s phil Lc 2 38 — ἐξομολογέομαι p s c phil Mt 3 6 11 25 — ἀπαγγέλλω p phil Mt 8 33
Ettaf ἐπαγγέλλομαι p s phil Mc 14 11 — συνευδοκέω s c Lc 11 48
ܝܕܥ οἶδα p s phil Joh 8 19 p phil Mc 1 24. 34 — νοέω p s Mc 7 18 8 17 — γιγνώσκω phil Mt 1 25 — ἐπιγιγνώσκω p Mt 7 16. 20
Etpe φανερὸς γίγνομαι p s phil Mc 6 14
Af ἀναγγέλλω p phil Joh 16 13 phil Joh 4 25 16 15 — ἀπαγγέλλω phil Mt 2 8 11 4 12 18 Mc 5 14 6 30 Lc 7 18 Joh 16 25 — ἐξομολογέομαι p s c phil Lc 10 21 — ἀγγέλλω phil Joh 4 51 — γνωρίζω p s phil Joh 15 15 17 26 — διαγνωρίζω p Lc 2 15 — δῆλον ποιέω p Mt 26 23 — φανερόω p Joh 2 11 17 6 — διασαφέω p phil Mt 18 31 — σημαίνω phil Joh 12 33 — ὁμολογέω p phil Joh 9 22 p s c phil Mt 10 32
Šafel διαγνωρίζω phil Lc 2 15 — ἀπαγγέλλω s Mc 6 30
Eštaf ἐπιγιγνώσκω p s phil Mc 6 33 p s c phil Mt 14 35 c phil Mt 7 16. 20 phil Mc 6 54 — γιγνώσκω p s Joh 8 43 — συνίημι s c phil Lc 18 34 — φανερὸν ποιέω s Mc 3 12
ܝܕܝܥܐ εὔκαιρος p Mc 6 21 — δῆλος phil Mt 26 73 — ἐπίσημος p s phil Mt 27 16 — γνωστός phil Joh 18 15
ܝܕܝܥܘܬܐ φρόνησις p phil Lc 1 17 11 52 — γνῶσις phil Lc 1 77
ܡܕܥܐ γνῶσις p s Lc 1 77
ܝܗܒ δίδωμι p s c phil Mt 4 9 p s phil Mc 2 26 4 7 — παραδίδωμι p s Mt 25 20 — ἀποδίδωμι p s c Mt 5 26 20 8 p s phil Mc 12 17 s c Mt 5 33 — χαρίζομαι p s Lc 7 21 — τελέω p s c Mt 17 24 — παρατίθημι p Mt 13 31 — δωρέομαι p s Mc 15 45 — (seq. ܩܠܐ) ἀνακράζω s Mc 6 50 — (seq. ܥܡܠܐ) κόπον παρέχω phil Mt 26 10 — (seq. ܫܠܡܐ) ἀσπάζομαι s Mt 10 12 — (seq. ܠܓܒܪܐ) 1) γαμίζω p Mt 24 38 2) γαμίζομαι p s c Lc 17 27
ܡܘܗܒܬܐ δόμα p s c phil Lc 11 13 — δωρεά p s c phil Joh 4 10 p c phil Mt 7 11 — δικαιοσύνη c Mt 6 1
ܝܘܡܐ ἡμέρα p s phil Mt 3 1 Mc 1 13
ܟܠ ܝܘܡ καθ' ἡμέραν p s phil Mc 14 49
ܝܘܡܢܐ σήμερον p s phil Mt 27 8 Mc 14 30 Lc 5 26 p phil Mt 6 11. 30 16 3 — ἄρτι s Joh 16 12 — τὸ νῦν s Mt 24 21 — ܝܘܡܢ σήμερον c Mt 6 30
ܐܝܡܡܐ ἡμέρα p s phil Mc 5 5 Lc 2 37 Joh 11 9 p c phil Joh 9 4

ܝܘܢܐ *περιστερά* p s c phil Mt 3_{16} p s phil Mt 10_{16} Mc 11_{15} p phil Joh 2_{14}

ܝܙܦ *δανίζομαι* p s c phil Mt 5_{42}
Af *δανίζω* p s phil Lc 6_{34}
ܝܙܦܬܐ *δάνειον* phil Mt 18_{27}
ܡܘܙܦܢܐ (cum ܓܒܪܐ sive ܡܪܐ ܚܘܒܐ) *δανιστής* s phil Lc 7_{41}

ܝܚܝܕܐ *μονογενής* s c Joh 3_{16} c Joh $1_{14.18}$
ܝܚܝܕܝܐ id. p s c phil Lc 8_{42} 9_{38} p s phil Lc 7_{12} p phil Joh $1_{14.18}$ 3_{16}

ܝܠܕ *τίκτω* p s c phil Mt $1_{21.23.25}$ p s phil Lc 2_{6} Joh 16_{21} p phil Lc 1_{57} — *γεννάω* p s phil Joh 16_{21} phil Mt 1_{2}
Etpe *γίγνομαι* p s phil Mc 14_{21} — *γεννάομαι* p s c phil Mt $2_{1.4}$ p s phil Mt 26_{24} p c phil Joh 1_{13} — *τίκτομαι* p s c phil Mt 2_{2} p s phil Lc 2_{11}
Af *γεννάω* p s c Mt 1_{2} seqq.
ܝܠܕܐ *γέννημα* p s c phil Mt 3_{7} 12_{34} Lc 3_{7} p s phil Mt 23_{33} Mc 14_{25} p phil Mt 26_{29}
ܒܝܬ ܝܠܕܐ *γενέσια* p s c phil Mt 14_{6} — ܝܘܡܐ ܕܒܝܬ ܝܠܕܐ *ἡμέρα εὔκαιρος* p s phil Mc 6_{21}
ܝܠܝܕܐ *γεννητός* p s c phil Mt 11_{11}
ܝܠܝܕܘܬܐ *γεννητή* phil Joh 9_{1} — *γένεσις* p Mt 1_{1} Lc 1_{14}
ܝܠܘܕܐ *θηλάζων* p c Mt 21_{16} — *νήπιος* p Mt 11_{25} 21_{16} Lc 10_{21} — *βρέφος* p s c Lc 18_{15}
ܡܘܠܕܐ *τὸ τίκτειν* (partus) s Lc 1_{57} — ܡܘܠܕܐ ܚܕܬܐ *παλινγενεσία* s c Mt 19_{28}
ܬܘܠܕܬܐ *γένεσις* s c Mt 1_{1}

ܝܠܦ *γιγνώσκω* p s Mc 15_{15} — *μανθάνω* p s c phil Mt 11_{29} Joh 6_{45} p s phil Mt 9_{13} Mc 13_{28} — *πυνθάνομαι* phil Mt 2_{4} — (seq. ܠܘܬ) *ἀκριβόω παρά τινος* p Mt 2_{7}
Pa ܐܠܦ *διδάσκω* p s c phil Mt 4_{23} 5_{18} 11_{1} Lc 11_{1} Joh $7_{34.35}$ 14_{26} p s phil Mc 1_{21} 4_{1} 7_{7} Joh 8_{28} p c phil Mt 5_{2} 7_{28}f. — *προβιβάζω* p s c phil Mt 14_{8} — *ἀναγγέλλω* p Joh 4_{25}
Etpa *διδάσκομαι* phil Mt 28_{15} — *προμελετάω* p s c Lc 21_{14}
ܝܘܠܦܢܐ *διδαχή* p s c Mt 16_{12} Joh 7_{16} p s Mc 1_{22} Joh 18_{19} p c Mt 7_{28} f. p Mc 4_{2} — *διδασκαλία* p s c Mt 15_{9} p s Mc 7_{7}
ܡܠܦܢܐ *διδάσκαλος* p s c phil Mt 12_{38} 19_{16} 22_{16} Lc 18_{18} Joh 3_{10} p s phil Mc 9_{17} 10_{17} c phil Mt 8_{19} phil Mt 9_{11} 10_{24} 26_{18} — *καθηγητής* s c phil Mt 23_{10}
ܡܠܦܢܘܬܐ *διδαχή* s phil Mt 7_{28} f. 16_{12} Mc 1_{22} 4_{2} 7_{7} Joh 7_{16} 18_{19} — *διδασκαλία* phil Mt 15_{9}

ܝܡܐ *θάλασσα* Mt $4_{13.18}$ (et saepe) — *τὰ ὕδατα* p phil Mt 8_{32} — ״ ܡ̈ܝܐ *αἰγιαλός* p Joh 21_{4} — ״ ܣܦܬ id. phil eod. loco
ܝܡܬܐ *λίμνη* p s c phil Lc 8_{22} p s phil Lc 5_{1} s Mc 4_{1} — *θάλασσα* p Joh 6_{19} sc Joh 6_{18}
״ ܥܒܪܐ *αἰγιαλός* s Joh 21_{4}

ܐܝܡܐ *ὀμνύω, ὄμνυμι* p s c phil Mt 5_{34} p s phil Mt 26_{74} Mc 6_{23} — *ὁμολογέω* p s phil Mc 6_{33} p Mt 14_{7} — (seq. ܡܘܡܬܐ ܕܕܓܠܘܬܐ) *ἐπιορκέω* s c Mt 5_{33}
Af *ὀμνύω, ὄμνυμι* p s c phil Mt 23_{16} p s phil Mc 14_{71} — *ὁρκίζω* p s phil Mc 5_{7} — *ἐξορκίζω* p s phil Mt 26_{63}
ܡܘܡܬܐ *ὅρκος* p s c phil Mt 5_{33} 14_{7} p s phil Mc 6_{26} p phil Mt 26_{72}

ܝܡܝܢܐ *δεξιός* p s c Mt 5_{29} p s phil Mc 10_{37} Joh 18_{10} — *τὰ δεξιά* p s c phil Mt 20_{21}

ܝܡܝܢܝܐ *δεξιός* phil Mt 5_{29}

ܬܝܡܢܐ *νότος* p s c phil Mt 12_{42} Lc 11_{31} 12_{55} 13_{29}

ܐܝܢܩ Af *θηλάζω* p s c phil Lc 11_{27} 21_{23} p s phil Mt 24_{19} Mc 13_{27} — *τρέφω* p s c phil Lc 23_{29}

ܝܢܘܩܐ *θηλάζων* phil Mt 21_{16}

ܐܘܣܦ *προστίθημι* p s c phil Lc 12_{25} 17_{5} 19_{11} p s phil Lc 3_{20} p c phil Mt 6_{27} — *προστίθεμαι* p s c phil Lc 20_{11}

Etpe *προστίθεμαι* s c Lc 12_{31}

Ettaf *περισσεύομαι* c Mt 13_{12} — *προστίθεμαι* p c phil Mt 6_{33} p phil Lc 12_{31}

ܝܥܐ *φύω* p Lc 8_{6}f. — *βλαστάνω* p s c phil Mt 13_{26} — *ἐξανατέλλω*, *ἐκβλαστά(ν)ω* s phil Mc 4_{5} — *ἀναβαίνω* s Mt 13_{7}

ܝܥܢܘܬܐ *πλεονεξία* p s c phil Lc 12_{15}

ܐܘܦܩ (part. pass. cum ܠܐ) *ἀνέκλειπτος* phil Lc 12_{33}

ܝܨܦ (seq. ܕ) *μεριμνάω* p s c phil Lc 12_{25} p s c Lc 12_{22} p c Mt $6_{25.34}$ p s Mt 10_{19} p Mc 13_{11} Lc 10_{41} — *ἐπιμελέομαι* p phil Lc 10_{35} phil Lc 10_{34} — *ἀντέχομαι* phil Mt 6_{24} Lc 16_{13} — *λυπέομαι* s Joh 16_{20}

ܝܨܦܬܐ *μέριμνα* p s c Lc 8_{14} 21_{34}

ܝܨܝܦܘܬܐ *σπουδή* phil Lc 1_{39}

ܝܨܝܦܐܝܬ *ἀκριβῶς* p Lc 1_{3}

ܝܩܕ *καίομαι* p s phil Joh 15_{6} — *κατακαίω* p s phil Mt 13_{40} p phil Mt 13_{30}

Af *κατακαίω* p s c phil Mt 3_{12} — *ἐμπίμπρημι* p s phil Mt 22_{7}

ܝܩܕܬܐ *ὁλοκαύτωμα* p s phil Mc 12_{33}

ܐܝܩܪ *βαρύνομαι* p s c phil Lc 21_{34} p s phil Mt 26_{43} — *καταβαρύνομαι* p phil Mc 14_{40} — *τιμάομαι* s Mt 27_{9}

Pa *τιμάω* p s c phil Mt 15_{4} 19_{19} Lc 18_{20} Joh 5_{22} p s phil Mc 7_{6} Joh 12_{26} — *ἀγαπάω* p s phil Mc 7_{6} — *πολυτελῆ ἔχω* s Mc 14_{3} — *ἀντέχομαι* p Mt 6_{24} Lc 16_{13}

Etpa *τιμὴν ἔχω* p c Joh 4_{44}

Af surdastrum fecit s c Mt 13_{15}

ܐܝܩܪܐ *τιμή* phil Joh 4_{44} — majestas s c Lc 3_{36} — ܐܝܩܪ ܚܕܬ ܡܚܕܬܐ *ἐγκαίνια* s Joh 10_{22}

ܝܘܩܪܐ *πλῆθος* s Joh 21_{6} — *βάρος* p s c phil Mt 20_{12}

ܝܩܝܪܐ *εὐσχήμων* p s Mc 15_{43} — *δυσβάστακτος* p s c Lc 11_{46} — *τετιμημένος* p s Mt 27_{9} — *βραδύς* p s c phil Lc 24_{25} — *βαρύς* p s c phil Mt 23_{4} — *ἔντιμος* p s Lc 7_{2} — (adv.) *βαρέως* p Mt 13_{15}

ܡܝܩܪܐ *τετιμημένος* phil Mt 27_{9} — *ἔντιμος* phil Lc 7_{2}

ܐܝܪܒ Af *μεγαλύνω* phil Mt 23_{5} Lc 1_{58}

ܝܪܚܐ *μήν* p s c phil Joh 4_{35} p phil Lc 1_{24}

ܝܪܘܩܐ (pl. ܝܪܘܩܐ) *λάχανον* p s c Mt 13_{32} s c Lc 11_{42} p Mc 4_{32} — (pl. ܝܪܩܐ) id. phil Mt 13_{32} Mc 4_{32} Lc 11_{42}

ܝܘܪܩܐ *λάχανον* p Lc 11_{42} — *χόρτος* s Mt 14_{19}

ܐܝܪܬ *κληρονομέω* p s c phil Mt 19_{29} Lc 10_{25} 18_{18} p s phil Mt 5_{5} 25_{34} s phil Mc 10_{17} s c Mt 19_{16} c Mt 5_{4}

ܝܘܪܬܢܐ *κληρονομία* s c Mt 21_{38} s Mc 12_{7}

ܝܪܬܘܬܐ id. p s c phil Lc 20_{14} p phil

Mt 21_{38} Mc 12_{7} — τὸ ἐπιβάλλον μέρος c Lc 15_{12}

ܝܪܬܐ κληρονόμος p s c phil Lc 20_{14} p s phil Mc 12_{7} p c phil Mt 21_{38}

ܝܪܘܬܐ id. s Mt 21_{38}

ܐܘܫܛ ἐκτείνω p s c Lc 22_{53} p s Mt 26_{51} s Lc 5_{13} — φέρω s Joh 20_{27} — βάλλω p s Joh 20_{25} — ἐπιδίδωμι p c phil Mt 7_{9} — ἐμβάπτω s Mt 26_{23} — ἐμβάπτομαι s Mc 14_{20} — ἐπιλαμβάνομαι s c Mt 14_{31}

Eštaf προκόπτω phil Lc 2_{52}

ܐܬܒ καθίζω p s c phil Mt 5_{1} 20_{21} p s phil Mt 9_{9} phil Mc 11_{2} Lc 24_{29} — καθίζομαι p s phil Mc 3_{32} 4_{1} — ἐπικαθίζω phil Mt 21_{7}

Ettaf παροικέω phil Lc 24_{18}

ܡܘܬܒܐ καθέδρα phil Mt 21_{12} — ″ܡ ܪܝܫ πρωτοκαθεδρία p s Mc 12_{39} p Mt 23_{6} — ″ܡ ܡܩܕܡܘܬܐ id. phil Mt 23_{6} Mc 12_{39} — ″ܡ ܩܕܡܝܐ id. s Mt 23_{6} — ″ܡ ܩܕܡܝܬܐ id. c Mt 23_{6}

ܝܬܡܐ ὀρφανός p s c phil Joh 14_{18}

ܝܬܪ διαφέρω c Mt 6_{26} — κερδαίνω p s phil Mt 18_{15} Mc 8_{36} p phil Lc 9_{25} phil Mt 16_{26} 25_{17} — περισσεύω p s c phil Mt 5_{20} Joh 6_{12} — κληρονομέω p Mc 10_{17} — ὠφελέω p s phil Mc 7_{11} s c phil Lc 9_{25} — ἐξέχω c Mt 20_{28} — ὠφελέομαι phil Mt 16_{26}

Pa διαφέρω p phil Mt 6_{26}

Etpa περισσεύομαι p phil Mt 13_{12}

Af ὠφελέω p s phil Mt 27_{24} Joh 12_{19} phil Joh 6_{63} — προσεργάζομαι p s c Lc 19_{16}

ܬܘܬܪܐ περίσσευμα s Mc 8_{8} — τὸ περισσόν s Joh 10_{10}

ܝܘܬܪܢܐ περίσσευμα p s c phil Mt 12_{34} p s phil Lc 6_{45} p phil Mc 8_{8} — τὸ περισσεῦον p s c phil Mt 14_{20}

ܝܬܝܪܐ περισσότερος p c phil Mt 23_{13} p s phil Mc 12_{40} — μείζων p c phil Mt 6_{25} — ܝܬܝܪ περισσόν p s c phil Mt 5_{37} p phil Mt 5_{47} — περισσότερον p c phil Mt 11_{9} p phil Joh 10_{10} — ὑπέρ (c. gen.) p s phil Mt 10_{37} p Mt 10_{24} — μᾶλλον p Mt 6_{30} — ″ܝ ܡܢ ὑπερπερισσῶς s Mc 7_{37} — ἐκπερισσῶς s phil Mc 14_{31}

ܡܡܠܠ ܝܬܝܪܐܝܬ βαττολογέω phil Mt 6_{7}

ܝܬܝܪܐܝܬ ὑπερπερισσῶς p phil Mc 7_{37} — περισσῶς p s phil Mt 27_{23} Mc 10_{26} p phil Mc 15_{14} — μᾶλλον p c phil Mt 7_{11} p phil Mt 10_{6} phil Mt 6_{30}

ܡܝܬܪ ἔνδοξος c Mt 20_{28} — (seq. ܡܢ) περισσότερον s Mt 11_{9} — ὑπέρ (c. gen.) s phil Mt 10_{24}

ܟ

ܟܐܐ (seq. ܒ) ἐπιτιμάω p s c phil Mt 12_{16} 19_{13} Lc 9_{21} 17_{3} 18_{15} p s phil Mc 1_{25} 3_{12} 8_{30} $10_{13.48}$ Lc 4_{35} p phil Mt 16_{22} — ἐμβριμάομαι p s Mt 9_{30} Mc 1_{43} — διαστέλλομαι c Mt 16_{20}

ܟܐܒ (Pa part. pass.) ἀνάπηρος s Lc 14_{13}

ܟܐܒܐ ἀσθένεια p c Mt 8_{17} — μαλακία p s Mt 9_{35} — νόσος p s Mt 4_{23} — νόσημα p Joh 5_{4}

ܟܐܦܐ λίθος p s c phil Mt 3_{9} p s phil Mc 5_{5} 12_{10} Lc 4_{3}

ܟܐܦܝܢ λίθινος phil Joh 2_{6}

ܟܘܒܝܢ ἄκανθαι p s c phil Mt 13_{7} p s phil Lc 6_{44} p c phil Mt 7_{16} p

phil Joh 19_{12} — ″ܕܟܘܒܐ ܟܠܝܠܐ στέφανος ἀκάνθινος p s Mc 15_{17}

ܟܘܒܢܝܐ ἀκάνθινος phil Mc 15_{17}

ܟܒܠܐ πέδη p s c Lc 8_{29}

ܟܒܢ διαζώννυμι phil Joh 13_{4}

ܟܒܪ ἴσως p s c phil Lc 20_{13} — πάλαι p s c Mt 11_{21} — forsitan p s c Mt 21_{37} p s Mc 12_{6} — (seq. ܠܐ) οὐ μή s Joh 11_{56}

ܟܒܪܝܬܐ θεῖον p s phil Lc 17_{29}

ܟܒܫ δαμάζω p phil Mc 5_{4}

ܟܘܒܫܐ ὑποπόδιον p s c phil Mt 5_{35} p phil Mc 12_{36} s Lc 20_{43}

ܟܕ (pro gr. part.) p s phil Mc 1_{13} — ὅτε p c phil Mt 21_{1} — ὅταν p Mt 9_{15} phil Mt 13_{32} — (seq. ܐܦ) καίτοιγε phil Joh 4_{2}

ܟܕܒܐ ψεύστης p s Joh 8_{55} — (cum subst.) ψευδο... phil Mt 24_{24} Mc 13_{22}

ܟܕܒܘܬܐ ψεῦδος p Joh 8_{44} — (cum subst.) ψευδο... p s Mc 13_{22} p Mt 24_{24}

ܟܕܘ satis p s c Lc 22_{51} — (seq. ܠܝ) ἀρκεῖ μοι p s Joh 14_{8} — ″ܡܢ ܟܕ ἤδη p s c phil Lc 12_{49} p s phil Mc 15_{44} phil Mt 17_{12}

ܟܗܢ (Pa) ἱερατεύω p phil Lc 1_{8}

ܟܗܢܐ ἱερεύς p s c phil Mt 8_{4} p s phil Lc 1_{5} 5_{14} p c phil Mt 12_{4} p phil Mc 2_{26}

ܟܗܢܘܬܐ ἱερατεία p Lc 1_{9}

ܟܗܢܘܬܐ id. phil eod. loco

ܟܘܟܒܐ ἀστήρ p s c phil Mt 2_{2} p s phil Mt 24_{29} Mc 13_{25} — ἄστρον p s c phil Lc 21_{25}

ܟܘܠܐ κιβωτός p c Lc 17_{27} p Mt 24_{38}

ܟܐܢ δίκαιος p s c phil Lc 7_{24} p c phil Mt 1_{19} Joh 5_{30} p phil Lc 1_{17} 2_{25}

ܟܐܢܐ id. s Lc 2_{15}

ܟܐܢܘܬܐ (ܟܐܢܘܬܐ) δικαιοσύνη p s c Mt 3_{15} p s Mt 5_{6} p Mt $5_{10.20}$ — δικαίωμα p s Lc 1_{6} — ὁσιότης p s Lc 1_{75}

ܡܟܘܢ εὔθετος phil Lc 14_{35}

ܟܣܐ ποτήριον p s c phil Mt 20_{22} 23_{25} Lc 22_{42} p s phil Mt 10_{42} Mc 7_{4} 9_{41}

ܟܘܪܐ κόρος p s c phil Lc 16_{7}

ܟܘܪܣܢܐ καύσων s c Lc 12_{55}

ܟܘܪܐ χώρα phil Mc 5_{10}

ܟܘܪ id. s Joh 11_{55} — περίχωρος s Mc 1_{28}

ܟܚܫ Etpa ἐντρέπομαι p s c phil Lc $18_{2.4}$ 20_{13}

ܟܝ ἄρα p s c Mt 18_{1} $19_{25.27}$ Lc 18_{8} p s Mt 24_{45}

ܟܝܠܛܘܣ κῆτος phil Mt 12_{40}

ܐܟܝܠ μετρέω p s phil Lc 6_{38} p c phil Mt 7_{2} p phil Mc 4_{24}

Etpe μετρέομαι s Lc 6_{38} c Mt 7_{2}

Ettaf id. p phil Mt 7_{2} Mc 4_{24} Lc 6_{38}

ܟܝܠܐ μέτρον p phil Joh 3_{34} phil Mt 7_{2} 23_{32} Lc 6_{38}

ܡܟܝܠܬܐ id. p s Lc 6_{38} p c Mt 7_{2} s c Joh 3_{34}

ܟܝܣܐ βαλλάντιον p s c phil Lc 10_{4} 12_{33} 22_{35} — ζώνη p s Mt 10_{9} p s phil Mc 6_{8}

ܟܟܪܐ τάλαντον p s c phil Mt 18_{24} p s phil Mt 25_{15}

ܟܟܪܝܬܐ κηρίον p c phil Lc 24_{42}

ܟܠ (seq. ܕ ܡܐ) πάντα.. ὅσα p Mt 7_{12}

ܟܠܟܘܢ id. c eod. loco

ܟܠܗ .. ܟܠܟܝܢ id. phil. eod. loco

ܟܠܢܫ ἕκαστος phil Mt 16_{27}

ܟܠܬܐ νύμφη p s c phil Mt 10_{35} Lc 12_{53} Joh 3_{29} p s phil Mt 25_{1}

ܟܠܝܠܐ στέφανος p s phil Mt 27_{29}

Mc 15_{17} s c Lc 23_{37} p phil Joh 19_{5} p Joh 19_{2}

ܟܠܐ *κωλύω* p s c phil Mt 19_{14} Lc 9_{49} 11_{52} 18_{16} 23_{2} p s phil Mc 9_{38} 10_{14} — *διακωλύω* p s c phil Mt 3_{14} — *ἀποστρέφομαι* p s c Mt 5_{42}

ܟܠܒܐ *κύων* p s phil Lc 16_{21} p c phil Mt 7_{6} — *κυνάριον* p s phil Mc 7_{27}

ܟܠܡܝܣ *χλαμύς* p Mt 27_{28}

ܟܠܐܡܘܣ id. phil eod. loco

ܟܠܫ Af *κονιάω* p phil Mt 23_{27}

ܟܡܐ *πῶς;* p s phil Mc 10_{24} — *ὅσον;* p s phil Mt 9_{15} Mc 7_{36} — *πόσῳ;* p s c phil Mt 12_{12} p phil Mt 10_{25} — *ἐφ' ὅσον* p phil Mt 25_{40} — *πόσον;* p c phil Mt 6_{23} — *πόσος;* p s phil Mc 6_{38} 8_{5} — *πόσα;* p s phil Mc 15_{4} — *ὅταν* p s phil Joh 9_{5}

ܟܡܢ *ἐνεδρεύω* phil Lc 11_{54}

ܟܡܘܢܐ *κύμινον* p s c phil Mt 23_{23}

ܟܡܪ Etpe *στυγνάζω* Mc 10_{22} — *λυπέομαι* p s Mt 26_{37} phil Mc 14_{33} — *ἐκθαμβέομαι* p s Mc 14_{33} — *ἀδημονέω* phil Mt 26_{37}

Af *ἀφανίζω* c Mt 6_{16}

ܟܡܝܪܐ *σκυθρωπός* p s c phil Lc 24_{17} p phil Mt 6_{16} — *στυγνάζων* p phil Mt 16_{3}

ܟܢܬܐ *σύν* . . . (socius) p s c phil Mt 18_{28} ff. p phil Joh 11_{16}

ܟܢܝ Etpa *ἐπικαλέομαι* p Mt 10_{3}

ܟܢܦܐ *πτέρυξ* s Mt 23_{37} — *πτερύγιον* p s phil Mt 4_{5} p phil Lc 4_{9} — *ἀγκάλη* phil Lc 2_{28} — *κράσπεδον* p s c phil Lc 8_{44} p s phil Mc 6_{56} s Mt 9_{20} — ܦܪܚܐ ܕ" *πετεινόν* s Mt 13_{4}

ܟܢܫ *συνάγομαι* p s phil Mc 4_{1} p s Joh 18_{2} p Mc 7_{1} s Mc 5_{21} — *συνάγω* p s c phil Mt 13_{47} 18_{20} p s Mt 26_{57} p Mt 3_{12} — *ἐπισυνάγω* p s phil Mc 1_{33} — *σαρόω* c phil Lc 15_{8} phil Mt 12_{44} — (seq. ܥܠ) *ἐπίκειμαι* p Lc 5_{1}

Etpe *συνάγομαι* p phil Mc 6_{30} phil Mt 26_{57} — *συνέρχομαι* p s phil Joh 18_{20}

Pa *συνάγω* p s c phil Mt 2_{4} 13_{20} Joh 6_{12} phil Mt 3_{12} Joh 11_{47} 15_{6} — *συνάγομαι* p Mc 7_{1} — *ἐπισυνάγω* p s phil Mt 23_{37} 24_{31} Mc 13_{27}

Etpa *συνάγω* p s Joh 11_{47} — *συνέρχομαι* p phil Mc 3_{30} 14_{53} — *συνάγομαι* p s c phil Mt 13_{2} 22_{34} p phil Mc 5_{21} s phil Mc 7_{1} phil Joh 18_{2} — *ἐπαθροίζομαι* p s c phil Lc 11_{29} — *ἐπισυνάγομαι* p c phil Lc 17_{37} p phil Lc 12_{1} — *ἐπισυνάγω* s c Lc 12_{1}

ܟܢܫܐ *πλῆθος* p Lc 1_{10} s Mc 3_{7} phil Joh 5_{3} — *ὄχλος* p s c phil Mt 4_{25} 5_{1} 21_{26} Joh 6_{2} p s phil Mc 3_{20} — *συνέδριον* p s phil Mc 14_{55}

ܟܢܘܫܬܐ *συναγωγή* p s c phil Mt 4_{23} 12_{9} Joh 6_{59} p s phil Mt 9_{35} Mc 1_{21} Joh 18_{20} p s Mt 10_{17} — *συνέδριον* p s c Mt 5_{22} p s Mt 26_{59} p Mc 15_{1} — *ἐκκλησία* s Mt 18_{18} — ܒܝܬ ܕ" *συνέδριον* p s Mt 26_{59} p Mc 15_{1} — *συναγωγή* iisd. locc.

ܟܢܘܫܝܐ *συνέδριον* phil Mt 5_{22} 10_{17} 26_{59} Mc 14_{55} 15_{1} Joh 11_{47}

ܟܣܣܬܐ *ὀσφύς* phil Mt 3_{4} Mc 1_{6}

Etpe *ἐλέγχομαι* p phil Lc 3_{19} Joh 3_{20}

ܐܟܣ (Af) *ἐλέγχω* p s c phil Mt 18_{15} p s phil Joh 8_{46} 16_{8} s Lc 3_{19}

ܡܟܣܢܘܬܐ *ἔλεγχος* s c Joh 3_{20}

ܟܣܐ (Pa) καλύπτω p s c phil Lc 23_{30} — περιβάλλω p phil Mt 25 $_{36.38.43}$ p Joh 19_{2}
Etpa καλύπτομαι p s Mt 8_{24} p s c Lc 19_{42} — περιβάλλομαι p c Mt 6_{29} Lc 12_{27}

ܟܣܝܬܐ κρυπτή p Lc 11_{33} κρυπτόν p s c Mt $6_{4.6}$ — κρυφαῖον p c Mt 6_{18} — (adv.) λάθρα p Joh 11_{28}

ܟܣܦܐ ἀργύριον p s c phil Lc 9_{3} 19 $_{15}$ p s phil Mt $25_{18.27}$ 26_{15} Mc 14_{11} — ἄργυρον s Mt 10_{9} — ܟܣܦ ܪܫܐ φόρος p s c Lc 20_{22} 23_{2} — δίδραχμα p Mt 17_{24} — κῆνσος p s c Mt 22_{17} p s Mc 12_{14}

ܟܦܐ συγκύπτω p s c phil Lc 13_{11}

ܟܦܐ κλίνω p s c Lc 24_{5}

ܟܦܢ πεινάω p s c phil Mt 4_{2} Joh 6_{35} p s phil Mc 2_{25} 11_{12} Lc 4_{2} p c phil Mt 21_{18}

ܟܦܢܐ λιμός p s c phil Lc 15_{17} p s phil Mt 24_{7} Mc 13_{8} Lc 4_{25}

ܟܦܪ (seq. ܒ) ἀρνέομαι p s c phil Mt 10_{33} Lc 8_{45} p s phil Mt $26_{34.70}$ Mc 14_{68} Joh 18_{25} — ἀπαρνέομαι p s c phil Lc 22_{34} p s phil Mt 26_{75} Mc 14_{30} Joh 13_{38} p c phil Mt 16_{24} — ἀποτάσσομαι phil Lc 14_{33}
Etpe ἀρνέομαι p c phil Lc 12_{9}
Pa ἐκμάσσω phil Lc 7_{38} Joh 11_{2} 12_{3} 13_{5}

ܟܦܪܐ ἀγρός p s c Lc 9_{12}

ܟܦܘܪܐ ἀχάριστος p Lc 6_{35} — (seq. ܠܛܝܒܘܬܐ) id. s eod. loco

ܟܪܐ ܟܪܝ λυπέομαι p s c Mt 14_{9} 17 $_{23}$ p s Mt 26_{22} Mc 3_{5} Joh 21_{17} s Mc 10_{22} p Joh 16_{22} — περίλυπός εἰμι p s Mc 14_{34} — λύπην ἔχω p s Joh 16_{22} — περίλυπος γίγνομαι p s c Lc 18_{23} p s phil Mc 6_{26}
Pa κολοβόω p s phil Mc 13_{20}
Etpa κολοβόομαι p s phil Mt 24_{22}

ܟܪܝܘܬܐ λύπη p s Joh $16_{6.20}$

ܟܪܒ ἀροτριάω phil Lc 17_{7}

ܟܪܝܗܐ ἀσθενής p s Mc 3_{15} 6_{56} 14_{38} p Mt $25_{36.39}$ s Mc 1_{30} Mt 25_{35} c Mt 4_{24} — ἄῤῥωστος p s phil Mc 6_{5} 16_{18} — ἀσθενῶν p s phil Mt 10_{8} p Joh 5_{7}

ܟܘܪܗܢܐ νόσος p s c phil Mt 8_{17} p s phil Lc 4_{40} phil Mt 4_{23} s Mc 1_{32} c Mt 4_{24} — νόσημα phil Joh 5_{4} — μαλακία p s c Mt 4_{23} — ἀσθένεια p s Lc 5_{15} Joh 11_{4} p Joh 5_{5}

ܐܟܪܙ (Af) κηρύττω p s c phil Mt 3_{1} 11_{1} Lc 3_{3} p s phil Mc $1_{14.38}$ 3_{14}
Etpe κηρύττομαι p s Mt 24_{14} 26_{13}
Ettaf id. phil iisd. locc.

ܟܪܘܙܘܬܐ κήρυγμα p s c phil Lc 11_{32} p c phil Mt 12_{41}

ܟܪܙܘܬܐ id. s Mt 12_{41}

ܟܪܟ πτύσσω p s Lc 4_{20} — ἐντυλίσσω p s c phil Lc 23_{53} p s phil Mt 27 $_{59}$ — ἐνειλέω p s phil Mc 15_{46} — δέω p s Joh 19_{40} — (sep. ܒܥܙܘܪܐ) σπαργανόω p s Lc $2_{7.12}$
Etpe περιάγω p s c phil Mt 4_{23} 23_{15} p s phil Mc 6_{6} p phil Mt 9_{35} — διέρχομαι p s c phil Mt 12_{43} Lc 9_{6} phil Lc 19_{1} — διοδεύω p s c phil Lc 8_{1} — διαπορεύομαι phil Lc 13_{22}

ܟܪܟܐ πόλις p s c Lc 19_{17} s Mc 14_{13}

ܟܪܝܟܐ ἐντετυλιγμένος p s phil Joh 20_{7}

ܟܪܡܐ ἀμπελών p s c phil Mt 20_{1} Lc 13_{6} 20_{9} p s phil Mc 12_{1}

ܟܪܣܐ κοιλία p s c phil Mt 12_{40} 15_{17} Lc 23_{29} p s phil Mc 7_{19} Lc 1_{15}

— γαστήρ phil Mt 1_{18} Mc 13_{17} Lc 1_{31}

ܟܘܪܣܝܐ θρόνος p s c phil Mt 5_{34} 23_{22} Lc 22_{30} p s phil Lc 1_{52} s phil Mt 19_{28} p phil Lc 1_{32} — κάθεδρα p s c phil Mt 23_{2} p c Mt 21_{12}

ܟܘܪܣܝܬܐ κάθεδρα p phil Mc 11_{15}

ܟܢܫ Etpe ἐπισυνάγομαι s Lc 17_{37}

ܟܫܠ Af σκανδαλίζω p s c phil Mt 5_{29} 17_{27} Lc 17_{2} Joh 6_{61} p s phil Mc 9_{42}

Etpe σκανδαλίζομαι p s c phil Mt 11_{6} 13_{21} p s phil Mt $26_{31.33}$ Mc 14_{27} Lc 7_{23} Joh 16_{1}

ܟܫܠܐ σκάνδαλον s phil Mt 13_{41} phil Mt 16_{23} 18_{7} Lc 17_{1}

ܡܟܫܘܠܐ id. p s c Mt 18_{7} Lc 17_{1} p c Mt 13_{41}

ܟܫܦ Etpa δέομαι phil Mt 9_{38} Lc 22_{32} — παρακαλέω c Mt 8_{5}

ܟܫܪ Af καλός εἰμι s Mc 9_{50}

ܟܬܒ γράφω p s phil Mc 7_{6}

Etpe ἀπογράφομαι p s phil Lc 2_{1}

ܟܬܒܐ βίβλος p s c phil Mt 1_{1} p s phil Mc 10_{4} 12_{26} — βιβλίον p s phil Joh 20_{30} s phil Lc 4_{17} — γράμματα p c phil Lc 16_{6} — ἐπιγραφή p phil Mt 22_{20} Mc 12_{16} — (seq. ܕܫܘܒܩܐ) ἀποστάσιον p Mt 5_{31} — (seq. ܕܫܘܒܩܢܐ) id. phil eod. loco

ܟܬܝܒܬܐ ἐπιγραφή s c Mt 22_{20} s Mc 12_{16} — (pl.) γράμματα phil Joh 7_{15}

Af ἀποτάσσομαι p s phil Lc 1_{1}

ܡܟܬܒܢܘܬܐ ἀπογραφή p phil Lc 2_{2}

ܡܟܬܒܘܬܐ id. s eod. loco

ܟܬܢܐ ὀθόνιον p s c phil Lc 24_{12} p s phil Joh 19_{40} 20_{5} — σινδών p s Mt 27_{59} p Mc 15_{46} — λίνον phil Mt 12_{20}

ܟܬܘܢܐ ἐπενδύτης p s Joh 21_{7} — χιτών p s c phil Mt 5_{40} p s phil Mt 10_{10} Mc 6_{9} p phil Mc 14_{63}

ܟܬܦܐ ὦμος p s c phil Mt 23_{4} Lc 15_{5}

ܟܬܪ μένω p s phil Joh 8_{31} p phil Joh 11_{6} — διαμένω p s c phil Lc 22_{28}

ܟܬܫ Etpa ἀγωνίζομαι p s c phil Lc 13_{24} p phil Joh 18_{36} — συμβάλλω εἰς πόλεμον p s c Lc 14_{31}

ܠ

ܠܐ (cum ܕ) χωρίς p s c Mt 13_{34} p Joh 15_{5} — ἄτερ p s c phil Lc 12_{35} — παρεκτός s c Mt 5_{32} — (seq. ܐܠܐ) ἤ s Mc 13_{35}

ܠܐܝ et ܠܐܐ κοπιάω p s c phil Mt 11_{28} p s phil Lc 5_{5} p c phil Mt 6_{28} Joh 4_{38} p phil Joh 4_{6} — σκύλλομαι p s Mt 9_{36}

Af κόπον παρέχω p s c Lc 18_{5}

ܡܠܐܟܐ ἄγγελος p s c phil Mt 1_{20} p s phil Mc 1_{13} 12_{25} Joh 20_{12} p phil Joh 5_{4}

ܠܒܐ καρδία p s c phil Mt 5_{8} p s phil Mc 3_{5} 8_{17} Joh 14_{1}

Etpa θαρσέω p s phil Joh 16_{33} p phil Mt 9_{2} Mc 6_{50} 10_{49} — ἀνακύπτω p Lc 21_{28}

ܠܒܟ κρατέω phil Lc 24_{16} — (seq. ܠܥܝܢܝܐ) ἀγγαρεύω phil Mc 15_{21}

ܠܒܘܢܬܐ λίβανος p s c Mt 2_{11}

ܠܒܫ ἐνδύω p s phil Mc 6_{9} — ἐνδύομαι p s c phil Lc 24_{49} p c phil Mt 6_{25} — φορέω phil Joh 19_{5} — περιβάλλω s Lc 12_{27} — ἀμφιέννυμι p s c phil Mt 11_{8}

Af *ἀμφιάζω* p s c phil Lc 12 28 — *ἀμφιέννυμι* p c phil Mt 6 30 — *ἐνδύω* p s phil Mt 29 31 Mc 15 20 — *ἐνδιδύσκω* p s phil Mc 15 17 — *ἱματίζω* p s phil Mc 5 15 — *περιβάλλω* s Mt 15 36. 38 — *περιτίθημι* p s Mt 27 28

ܠܒܘܫܐ *ἐπενδύτης* phil Joh 21 4 — *ἔνδυμα* p s c phil Mt 3 4 22 11 p s phil Mt 28 3 p c phil Mt 6 25 7 15 — *χιτών* s Mc 14 63 — *ἱματισμός* p phil Joh 19 24 — *ἱμάτιον* p Mc 6 56 10 50 p phil Mt 9 20 p s Mc 9 3 s Mt 27 35 — *ἐσθής* p s c phil Lc 24 4 phil Lc 23 11

ܠܓܢܬܐ *τρύβλιον* p s phil Mt 26 23 Mc 14 20

ܠܗܒ Eštaf *πυρέσσω* phil Mt 8 14 Mc 1 30

ܫܠܗܒܝܬܐ *φλόξ* p s phil Lc 16 24

ܠܘܐ Pa *ἐκκομίζω* p s Lc 7 12

Etpa *ἐκκομίζομαι* phil Lc 7 12

ܠܘܝܬܐ *συνοδία* p s phil Lc 2 44 — (cum ܒܪ) *συγγενής*, *γνωστός* p s phil Lc 2 44

ܠܘܚܐ *τίτλος* p Joh 19 19

ܠܘܛ *καταράομαι* p s phil Mc 11 21 Lc 6 28 p phil Mt 5 44

ܠܝܛܐ *ἐπάρανος* p c phil Joh 7 49 — *κατηραμένος* p s phil Mt 25 41

ܠܘܟܝܬܐ *λόγχη* p phil Joh 19 34

ܠܘܬ *περί* (c. acc.) p s phil Mc 9 14 p phil Mc 3 7 phil Mt 8 18 — *παρά* 1) (c. acc.) p phil Mc 3 7 phil Mt 13 1. 4. 19 20 30 Mc 1 16 4 1. 4 10 46 2) (c. dat.) p s c phil Mt 6 1 p s phil Mc 10 27 p c phil Mt 22 25 p phil Mt 19 26 — *πρός* 1) (c. acc.) p s c phil Mt 13 2. 56 p s phil Mc 3 8 p phil Mc 3 7 phil Mc 4 1 5 21 2) (c. dat.) p s phil Mc 5 11 — *εἰς* p phil Mc 3 7 p s Mt 26 10 — *ἐπί* (c. acc.) s c Mt 22 34 — ܠ" ܡܢ *παρά* (c. gen.) p s c phil Mt 21 42 p s Mc 12 11 — *ἀπό* p s Mt 26 47

ܠܚܟ Pa *ἐπιλείχω* p s phil Lc 16 21

ܠܚܡܐ *ἄρτος* p s c phil Mt 4 3 p s phil Mc 2 26 6 8 Lc 4 3 p c phil Mt 6 11 — *ψωμίον* p s phil Joh 13 26

ܠ" ܐܚܝܕ ܠܚܡܐ *ἐνέχω τινί* s Mc 6 19

ܠܚܫ Pa *λαλέω* p s c Lc 12 3

ܠܚܘܕܝܢ *ταχύ* phil Mc 9 39

ܠܝܛܪܐ *λίτρα* phil Joh 19 3

ܠܟܐ *ὧδε* p s Mc 11 3 p c Mt 17 17 p Mt 8 29 22 12 s Joh 11 21

ܠܠܐ *μωρός* p phil Mt 5 22 phil Mt 7 26 23 17

ܠܠܝܐ *νύξ* p s phil Mt 26 31 Mc 5 5 Joh 13 30 p phil Joh 3 2

ܠܠܐ id. s Joh 3 2

ܠ" ܦܠܓܘܬ p s c, ܠ" ܕ ܦܠܓܗ phil *μεσονύκτιον* Lc 11 5

ܐܠܡܕ *μαθητεύω* p phil Mt 28 19

Ettaf *μαθητεύομαι* p c phil Mt 13 52 p phil Mt 27 57 — *κατηχέομαι* p phil Lc 1 4

Etpa *μαθητεύομαι* s Mt 13 52 — *κατηχέομαι* s Lc 1 4

ܬܠܡܝܕܐ *μαθητής* p s c phil Mt 5 1 p s phil Mc 2 23 Mt 10 24 p phil Joh 19 27

ܠܡܦܕܐ *λαμπάς* phil Mt 25 1. 3. 4. 7

ܠܡܦܝܕܐ id. p phil Joh 18 3

ܠܡܦܕ id. p s Mt 25 1. 3. 4. 7 s Joh 18 3

ܠܣܛܝܐ *ληστής* p c phil Mt 21 13 p phil Mt 27 28 Mc 11 17 Lc 19 46 22 52 phil Mt 26 55 Joh 10 1 18 40

ܠܥܣ *ἐσθίω* p s c phil Lc 12 45 p s c Lc 17 8 22 8 p s Mt 26 19. 21. 26

Mc 6_{37} p Mt 9_{11} 15_{20} 26_{17} Mc 7_{3} $14_{17.22}$ Lc 4_{2} Joh 4_{31}
Pa χορτάζω s Mt 15_{33}

ܠܦܛܐ λεπτά (pl.) phil Mc 12_{42} Lc 12_{59} 21_{2}

ܠܘܬ πρός (c. acc.) phil Mt 19_{8}

ܠܩܛ συνάγω p s Joh 15_{6} — συλλέγω p s phil Lc 6_{44} p c phil Mt 7_{16} s c Mt 13_{18} — κατεσθίω s Mt 13_{4}

ܠܩܢܐ (seq. ܕܡܫܝܓܐ) νιπτήρ s Joh 13_{5}

ܠܫܢܐ γλῶσσα p s phil Mc 7_{33} Lc 1_{64} 16_{24} p c phil Mc 16_{17}

ܡܠܘܫܢܘܬܐ πανουργία phil Lc 20_{23}

ܡ

ܡܐ (seq. ܕ) εἶτα p s phil Mc 4_{17} — ὅταν p s c phil Mt 19_{28} Lc 16_{9} p s phil Mt 24_{32} p s Mt 24_{15} Mc 11_{25} 13_{7} p c Mt 15_{2} p s c Mt 13_{32} s Mc 11_{25} 13_{7}
ܠܡܐ μήποτε p s phil Mt 28_{9} Mc 4_{16} — μήτι p s phil Mt $26_{22.25}$ Mc 14_{9}
ܕܠܡܐ μήποτε p phil Mt 7_{6} 15_{32} Mc 14_{2} — μήτι p s c phil Mt 12_{23} — μή p phil Mt 9_{15}

ܡܐܠ ἐγκακέω p phil Lc 18_{1}
ܗܘܐ ܠܗ ܡܐܠܐ ἐγκακέω s c Lc 18_{1}

ܡܐܢܐ ἱμάτιον p s phil Mt 26_{65} Mc 2_{21} p phil Mt 9_{21} phil Mt 5_{40} 9_{16} 11_{8} 17_{2} 21_{7} 23_{5} 27_{35} Mc 6_{56} Joh 13_{4} — σκεῦος p s c phil Lc 8_{16} 17_{31} p s phil Mc 3_{27} p c phil Mt 12_{29} p phil Joh 19_{29} — κεράμιον p s Mc 14_{13} — ἄγγος phil Mt 13_{48} — σκῦλον phil Lc 11_{22} — ἀγγεῖον p s phil Mt 25_{4} — (seq. ܢܚܫܐ) χαλκίον p phil Mc 7_{4}

ܡܓܢ δωρεάν p s phil Mt 18_{8} Joh 15_{25}

ܡܓܘܫܐ μάγος p s c phil Mt $2_{1.7.16}$

ܡܕܐܬܐ φόρος phil Lc 20_{22}

ܡܘܕܝܐ μόδιος c Mt 5_{15}
ܡܘܕܝܘܣ id. phil eod. loco

ܡܙܓ Pa ἀρτύω s Mc 9_{50}
Etpa ἀρτύομαι phil Mc 9_{50} Lc 14_{34}

ܡܕܝܢ ὥστε p phil Mt 12_{12} 19_{6} 23_{31} phil Mc 10_{8} — ἄραγε p s c Mt 17_{26} p Mt 7_{20} — οὐκοῦν p phil Joh 18_{37}

ܡܕܪܐ γῆ p phil Mt 13_{5}

ܡܝܩ (seq. ܒ) ἐκμυκτηρίζω p s c phil Lc 23_{35} p s phil Lc 16_{14}

ܡܘܪܐ σμύρνη p s c phil Mt 2_{11} p phil Joh 19_{39}
ܡܘܪܘܢ μύρον phil Mt $26_{7.12}$ Mc 15_{23} Lc 7_{38}

ܡܝܬ τελευτάω p s c phil Mt 2_{19} 22_{25} p s Mt 9_{18} 15_{4} Lc 7_{2} p phil Mc 9_{44} — ἀποθνήσκω p s c phil Mt 22_{24} p s phil Mc 9_{26} Joh 8_{24} p phil Mt 8_{32} Joh 18_{32} — ἀπόλλυμαι p phil Mt 26_{52} p s Joh 18_{14} — θανατόω p s phil Mt 10_{21}
Af θανατόω p s phil Mt 26_{59} Mc 13_{12} p phil Mc 14_{55}

ܡܘܬܐ θάνατος p s phil Mt 10_{21} Mc 9_{1} 10_{33} Joh 8_{52} p c phil Mt 16_{28} p phil Joh 18_{32}

ܡܝܬܐ νεκρός p s c phil Mt 8_{22} s c phil Mt 14_{2} p s phil Mt 28_{4} p phil Joh 20_{9} — (cum ܒܝܬ) id. p Mt 14_{2} s Joh 20_{9}

ܡܝܬܘܬܐ νέκρωσις s Mc 3_{5}

ܡܘܬܢܐ λοιμός p phil Mt 24_{7}

ܡܚܐ *δείρω* p s c phil Mt 21 35 Lc 20 10 p s phil Mt 12 3. 5 — *πατάσσω* p s c phil Lc 22 49 p s phil Mt 26 31 Mc 14 29 — *παίζω* p s phil Mt 26 68 Mc 14 47 Joh 18 10 — *λαμβάνω* p s Mc 14 65 — *βάλλω* p s Mc 14 65 — *τύπτω* p s phil Mt 24 49 29 30 Mc 15 19 Lc 6 29 — *τραυματίζω* p Lc 20 12 — *ῥαπίζω* p Mt 26 67 — (seq. ܚܨܐ) *διαζώννυμαι* p s Joh 13 4 21 7
Pa *ἕλκομαι* p Lc 16 20
ܡܚܘܬܐ *τραῦμα* p s c phil Lc 10 34 — *μάστιγξ* p s phil Lc 7 21
ܡܚܘ̈ܬܐ (pl.) id. s Mc 3 11

ܡܚܠ Pa *βεβηλόω* p c Mt 12 5
Etpa *ἀσθενέω* phil Mt 26 36
ܡܚܝܠܐ *ἀσθενής* phil Mt 26 41 Mc 6 56
ܡܚܝܠܘܬܐ *ἀσθένεια* phil Mt 8 17 Lc 5 15 Joh 11 4 — *μαλακία* phil Mt 4 23 9 35

ܡܚܪ *αὔριον* p s c phil Lc 13 32 p c phil Mt 6 30

ܡܛܐ *ἐγγίζω* p s phil Mt 26 46 p s Mc 1 15 p Mt 21 34 — *ἐγγύς εἰμι* p Mt 26 18 Mc 13 28 — *ἐπέχω* p s Mc 14 41 — *ἐπιβάλλω* p s c phil Lc 15 12 — *λαγχάνω* p s phil Lc 1 9
Pa *ἐγγίζω* p s c Lc 19 29 — *κεῖμαι* s c Mt 3 10

ܡܛܠ *διά* (c. acc.) p s c phil Mt 12 31 p s phil Mc 4 17 phil Mt 9 11. 14 — *ἀλλά* p s phil Mc 6 52 — *περί* (c. gen.) p s phil Mc 7 25 p phil Mc 7 25 phil Mt 11 7 18 19 *ἕνεκα* p s c phil Mt 19 5 p s phil Mt 10 18 — *γάρ* s Mc 1 16 — *ὅτι* p s phil Mc 1 34 phil Joh 5 16 — *ἵνα* p s phil Mc 3 10

ܡܛܪ Af *βρέχω* p s c phil Lc 17 29 phil Mt 5 45

ܡܛܪܐ *βροχή* p c phil Mt 7 25 — *ὄμβρος* p s c phil Lc 12 54 — (cum ܐܚܬ) *βρέχω* p s c Mt 5 45

ܡܝܐ *ὕδωρ* p s c phil Lc 3 16 p s phil Mc 9 22 p phil Mt 8 32 Joh 19 34

ܡܝܠܐ *μίλιον* p s c phil Mt 5 41

ܡܟܟ Af *ταπεινόω* p s c phil Mt 18 4 23 12 Lc 14 11 18 14
Etpa *ταπεινόομαι* p s c phil Mt 23 12 Lc 3 5 14 11 18 14
ܡܟܝܟܐ *πραΰς* p s phil Mt 5 5 p c phil Mt 21 5 c Mt 5 4 — *ταπεινός* p s c phil Mt 11 29 p s phil Lc 1 52
ܡܟܝܟܘܬܐ *ταπείνωσις* p Lc 1 48
ܡܟܝܟܘܬܐ id. s phil Lc 1 48

ܡܟܐ *ἐντεῦθεν* p s Joh 14 31 p phil Joh 19 18 p Lc 4 9 Joh 2 16 18 36 — *ὧδε* phil Mc 11 3

ܡܟܝܠ *ὥστε* p s Mc 10 8 s c Mt 12 12 19 6 s Mt 23 31 — *τὸ λοιπόν* p s phil Mc 14 41 — *νῦν* p s Lc 2 29 s Joh 13 31 — *γάρ* p s phil Mt 26 45 — (cum ܠܐ) *οὐκέτι* p s phil Mc 11 14 p s Joh 14 30 15 15 p c Joh 4 42 — (cum ܬܘܒ ܠܐ) id. s Joh 16 10

ܡܟܣ̈ܐ *τέλη* (pl.) p s c phil Mt 17 25
ܡܟܣܐ *τελώνης* p s c phil Mt 5 46 18 17 Lc 3 12 18 10. 13 p s phil Mt 9 10 10 3 Lc 5 27. 29
ܒܝܬ ܡܟܣܐ *τελώνιον* p s phil Mt 9 9
ܡܟܣܝܢ *τελέω* phil Mt 17 24

ܡܟܪ *μνηστεύομαι* p phil Lc 1 27 s c Mt 1 16
ܡܟܝܪܬܐ *ἐμνηστευμένη* p Mt 1 18 Lc 1 27 2 5

ܡܠܠ *λαλέω* p s c phil Mt 12 22 p s phil Mt 9 18. 33 10 19 12 22 Joh 18 20 — *ὁμιλέω* p s c phil Lc 24 14
Etpa *λαλέομαι* p s phil Mt 26 13
ܡܠܬܐ *λόγος* p s c phil Mt 12 32 p s phil Mc 4 14 — *ῥῆμα* p s c Mt 12

36 p phil Mc 9 32 phil Mt 4 4 12 36 — λαλιά p s Joh 8 43

ܡܡܠܠܐ λαλιά p s phil Mt 26 73 p phil Mc 14 70 phil Joh 8 43 — "ܣܓܝܐܘܬ ܡ" πολυλογία p s c Mt 6 7 — "ܣܓܝܐܘܬܐ ܡ" id. phil Mt 6 7

ܡܠܐ ἀντλέω p s c phil Joh 4 7 — πληρόω p s phil Mt 23 32 Joh 16 6 — μεστός εἰμι p s Mt 23 28 — γέμω p s c phil Lc 11 39 p s phil Mt 23 25 — πλήθω p phil Mt 27 48 — ἐμπίμπλημι s phil Lc 1 53 — γεμίζω p s phil Mc 15 36 Lc 15 16 p phil Joh 2 7 — (seq. ܒܒܝܐܐ) παραμυθέομαι p s Joh 11 19 s Joh 11 31

Etpe γεμίζομαι p s c phil Lc 14 23 — πληρόομαι p s c phil Mt 12 17 p c phil Mt 21 4

Etpa πληρόομαι p s c phil Mt 1 22 4 14 8 17 p phil Joh 19 36 — ἀναπληρόομαι phil Mt 13 14

Eštaf πληρόομαι phil Mc 1 15 14 49 Joh 15 11 — τελέομαι p phil Lc 12 50 phil Joh 19 27

ܡܠܐ πλήρης p s phil Mc 6 43 Lc 5 12 — μεστός p s phil Joh 21 11 phil Mt 23 28

ܡܠܝܐ πλήμμυρα p s phil Lc 6 48

ܡܘܠܝܐ πλήρωμα phil Joh 1 16

ܡܘܠܝܬܐ πλήρωμα p s phil Mt 9 16 Mc 2 21 p c Joh 1 16

ܫܘܡܠܝܐ τελείωσις phil Lc 1 45

ܡܫܡܠܝܐ πλήρης p s phil Mc 4 28 — τετελειωμένος phil Joh 17 23

ܡܠܓ τίλλω p s c phil Mt 12 1 p phil Mc 2 23

ܡܠܝܚ part. pass. (cum ܠܐ) ἄναλος phil Mc 9 50

Etpe ἁλίζομαι p s c phil Mt 5 13 p s phil Mc 9 49 — ἀρτύομαι p s c Lc 14 34

ܡܠܚܐ ἅλα p s c phil Mt 5 13 Lc 14 34 p s phil Mc 9 50

ܡܠܟ συμβουλεύω p s phil Joh 18 14

Af βασιλεύω p s c phil Lc 19 14 p phil Lc 19 27

Etpa συμβουλεύομαι p phil Mt 26 4 — συμβούλιον ποιέω s Mc 3 6 6 24

ܡܠܟܐ βασιλεύς p s c phil Lc 10 24 p s phil Mc 6 14 — ἡγεμών p s Mt 2 6

ܡܠܟܬܐ βασίλισσα p s c phil Mt 12 42 Lc 11 31

ܡܠܟܘܬܐ βασιλεία p s c phil Mt 3 2 p s c Mt 12 25 p s phil Mc 3 24 Joh 3 3 p phil Joh 18 36 p Mc 1 14 — ἡγεμονία p Lc 3 1

ܡܠܟܝܐ βασιλικός phil Joh 4 49

ܡܠܟܐ συμβούλιον p s c phil Mt 12 14 22 15 p s Mc 15 1 p phil Mc 3 6

ܡܢ παρά (c. dat.) s Mt 19 26 — διά (c. acc.) p Mt 27 18 — διά (c. gen.) p s c Mt 4 4 — ἐκ p s c phil Mt 1 3 20 2

ܡܢܬܐ θρίξ p s c phil Mt 5 36 p s phil Mt 10 30 Lc 21 18

ܡܢܐ μάννα p s c phil Joh 6 31. 49. 58

ܡܢܐ ἀριθμέω p s phil Mt 10 30

Etpe λογίζομαι p s c Lc 22 37

ܡܢܝܐ μνᾶ p s c phil Lc 19 13 — λεπτόν p Mc 12 42

ܡܢܝܢܐ ἀριθμός p s c phil Lc 22 3 p c phil Joh 6 10

ܡܢܬܐ μέρος p s phil Mt 24 51 Joh 13 8 s phil Lc 15 12 p phil Joh 19 23 — μερίς p s c phil Lc 10 42

ܡܢܝܢ τὸ μέλλον p s c Lc 13 9

ܡܪܣܐ Pa προσορμίζομαι, προσορμάομαι phil Mc 6_{53}

ܡܪܓܡܣܐ v. sub ''ܡ

ܡܪܥܨ συνσπαράττω p s Lc 9_{42}

ܡܨܐ δύναμαι phil Mt 3_{9} Mc 1_{40} 3_{23} Joh 3_{3} 9_{16}

Etpe ἰσχύω phil Mt 5_{13} 26_{40} Mc 9_{18}

ܡܨܥܬܐ μέσον p s phil Mc 3_{3} p phil Mc 9_{36} 14_{60} phil Mt 10_{16} 13_{25} 14_{6} Mc 7_{31}

ܡܨܠܠܝܐ μεσονύκτιον s Mc 13_{35}

ܡܪܝܪܐ πικρός p s c phil Lc 22_{62} p s phil Mt 26_{75}

ܡܪܪܬܐ χολή p s phil Mt 27_{34} — ὕσσωπος phil Joh 19_{29}

ܡܪܝܐ et ܡܪܐ κύριος p s c phil Mt 1_{20} $4_{7.10}$ 22_{37} p s phil Mt 11_{3} Mc 2_{27} Joh 21_{15} p phil Mt 10_{24} — κύριε p s c phil Mt 11_{25} phil Mt $8_{2.6.21}$ 9_{28} 14_{30} $20_{31.33}$ — δεσπότης p s phil Lc 2_{29}

ܡܪܝ Χριστός s Mt 11_{2} — κύριε p s Mt 8_{25} 9_{28} p c Mt $20_{31.33}$

ܡܪܢ κύριε p s c Mt 8_{24} 14_{30} p c Mt 8_{2} p Mt 8_{6}

ܡܪܓܢܝܬܐ μαργαρίτης p s c phil Mt 13_{45} f. p c phil Mt 7_{6}

ܡܪܚ Af τολμάω p s c phil Mt 22_{46} Lc 20_{40} p s phil Mc 12_{34} 15_{43} Joh 21_{12}

ܡܪܛܘܛܐ ἱμάτιον p s c Mt 5_{40} 23_{5} p s Lc 6_{29} s c Lc 19_{36} s Mt 9_{20} Mc 6_{56} 11_{8} c Mt 21_{7}

ܡܪܕܘܣܐ πήρα phil Mt 10_{10} Lc 22_{35}

ܡܫܘܚܬܐ μέτρον p Mt 23_{32}

ܡܫܚܘܬܐ id. s eod. loco

ܡܫܚ ἀλείφω p (seq. acc.) s c (seq. ܥܠ) phil (seq. ܒ) Lc 7_{38} p s phil Mc 6_{13} 16_{1} Joh 12_{3} p c phil Mt 6_{17} p phil Joh 11_{2} — χρίω p s phil Lc 4_{18}

ܡܫܚܐ ἔλαιον p s c phil Lc 16_{7} p s phil Mt 25_{3} Mc 6_{13} s Mc 16_{1} — μύρον s c Lc 7_{37} f. 23_{56} s Mt 26_{12} Joh 12_{3}

ܡܫܝܚܐ Χριστός p s phil Joh 20_{31} p phil Mt 11_{2}

ܡܫܟܐ δέρμα p phil Mt 3_{4}

ܡܬܠ Af τίθημι p Mc 4_{30} — παρατίθημι p Mt 13_{24}

ܡܬܠܐ παραβολή p s c Mt $13_{18.31}$ Lc 13_{6} 18_{1} p s Mc 3_{23} 4_{2} 7_{17} Lc 4_{23} p Mt 22_{1}

ܡܬܘܡ (cum ܥܠ et ܠܐ) οὐδέποτε p s phil Mc 2_{25} p c Mt 7_{23} s Mt 9_{33} — (cum ܠܐ) id. p phil Mt 9_{33} phil Mt 7_{23} — οὔποτε phil Mt 4_{6} — (cum ܥܠ) πώποτε p c phil Joh 1_{18} c Joh 6_{35} p phil Lc 19_{30} — πώποτε phil Joh 6_{35}

ܡܬܢܝܢ (pl.) βάτοι p s c Lc 16_{6}

ܢ

ܢܒܝܐ προφήτης p s c phil Mt $2_{5.15.17}$ 10_{40} p s phil Mc 6_{15}

ܢܒܝܬܐ προφῆτις p s phil Lc 2_{36}

ܢܒܝܘܬܐ προφητεία p s c phil Mt 13_{14}

Etpa προφητεύω p s c phil Lc 22_{64} p s phil Mt 26_{68} Mc 7_{6} 14_{65} Joh 11_{51} p c phil Mt 7_{22}

ܢܒܥ ἅλλομαι p phil Joh 4_{14}

Af ἐρεύγομαι p Mt 13_{35}

ܢܓܕ ἑλκύω p s c phil Joh 6_{44} p s phil Joh 12_{32} p phil Joh 21_{6} — κατασύρω phil Lc 12_{58} — κρατέω s c Mt 12_{11} — σύρω p s phil Joh 21_{8} — ἀνασπάω s c Lc 14_{5}

— ἐπιλαμβάνομαι, ἀπολαμβάνομαι, λαμβάνομαι p s Mc 7 33 — impr: ܢܓܕܘ ἄγωμεν phil Mc 1 38 Joh 11 7. 15

Pa μαστιγόω p s c phil Mt 20 19 Lc 18 33 p s phil Mt 10 17 Mc 10 34 p phil Joh 19 1 — (seq. ܦܪܓܠܐ) φραγελλόω p s phil Mt 27 26 Mc 15 15

Etpa δέρομαι p s Mc 13 9

ܢܓܘܕܐ ὁδηγός p s c Mt 15 14 23 16

ܡܢܓܕܢܐ βασανιστής p Mt 18 34

ܢܓܗ, ܢܓܗܐ ἐπιφώσκω p s c phil Lc 23 54 p s Mt 28 1 — ἡμέρα γίγνεται p s c Lc 22 66 p s Lc 6 13

ܩܪܝܬ ܢܓܗܐ ἀλεκτοροφωνία s Mc 13 35

ܢܓܗܐ πρωΐα s Mt 27 1

ܢܓܪ Af (seq. ܪܘܚܐ) μακροθυμέω p s c phil Mt 18 26 Lc 18 7

ܙܒܢܐ χρόνος s Joh 5 6

ܢܓܪܐ τέκτων p s phil Mc 6 3 p c phil Mt 13 55

ܢܓܝܪܐܝܬ εὐτόνως phil Lc 23 10

ܢܕܝܕܐ βδέλυγμα p s phil Lc 16 15

ܢܗܪܐ ποταμός p s c phil Mt 3 6 Joh 7 38 s phil Lc 6 48

ܢܗܪ λάμπω p c phil Mt 17 2 s Lc 2 9 — ἐκλάμπω p s c phil Mt 13 43 — ἐπιφώσκω phil Mt 28 1

Af ἅπτω p s c phil Lc 8 16 11 33 15 8 — φωτίζω p s c phil Lc 11 36 p c phil Joh 1 9 — λάμπω p s c phil Mt 5 15 p phil Lc 2 9 17 24 — καίω p s c phil Mt 5 15 — φαίνω p c phil Joh 1 5 5 35 — ἐπιφαίνω p s phil Lc 1 79

ܢܘܗܪܐ φῶς p s c phil Mt 4 16 Joh 3 20 8 12 p s phil Lc 2 32 3 22 p c phil Mt 6 23 Joh 1 4. 7 p phil Mt 17 2 s phil Mt 10 27 c phil Lc 12 3 phil Mc 14 54 — φέγγος p s c phil Lc 11 33 p s Mc 13 24 p Mt 24 29

ܢܗܝܪܐ φωτεινός p c phil Mt 6 22 p phil Mt 17 5 — φῶς p s Lc 12 3 p Mt 10 27

ܢܗܝܪܐܝܬ δηλαυγῶς p s phil Mc 8 25

ܢܘܚ κοπάζω phil Mt 14 32

Etpe βασανίζομαι s Mc 5 7 — κοπιάω s c Joh 4 6 — ἀναπαύομαι s Mt 26 45 Mc 6 31 14 41 Lc 12 19 — παρακαλέομαι s Lc 16 25

Af κινέω p s phil Mt 27 39 Mc 15 29 — ἀναπαύω p s c phil Mt 11 28 — ἐπαναπαύομαι p s c Lc 10 6 — τίθημι (τὸ ἱμάτιον) s Joh 13 4

Ettaf ἀναπαύομαι p phil Mc 6 31 14 41 p phil Mt 26 45 Lc 12 19 phil Lc 10 6 — παρακαλέομαι p Lc 16 25

ܢܝܚܐ ἀνεκτός p s c phil Mt 11 24 p phil Mt 10 15 — πραΰς p s c phil Mt 11 29

ܢܝܚܐ ἀνάπαυσις p s c phil Mt 12 43 Lc 11 24 p s c Mt 11 29

ܢܝܚܘܬܐ id. phil Mt 11 29

ܢܘܡ νυστάζω p s phil Mt 25 5

ܢܘܢܐ ἰχθύς p s c phil Mt 12 40 p s phil Mc 6 38 Joh 21 6 — ἰχθύδιον p s Mc 8 7 — ὀψάριον p s c phil Joh 6 9 p s phil Joh 21 9

ܢܘܢܝܐ ἰχθύδιον phil Mt 15 34 Mc 8 7

ܢܘܕ ἀνασείω phil Mc 15 11

ܢܘܪܐ πῦρ p s c phil Mt 3 10 Lc 9 54 p s phil Mc 9 22 — φῶς p Mc 14 54 — ἀνθρακιά p s Joh 18 18

ܡܢܪܬܐ λυχνία p s c phil Mt 5 15 Lc 8 16 11 33

ܢܚܠܐ φάραγξ p s c phil Lc 3 5

ܢܘܚܡܐ ἀνάστασις p Joh 11 25

ܢܘܚܡܬܐ id. s eod. loco

ܢܚܫܐ χαλκός p s phil Mt 10_{9} Mc 6_{8} phil Mc 12_{41} — χαλκίον p s phil Mc 7_{4}

ܢܚܬ καταβαίνω p s c phil Mt 3_{16} Lc 17_{31} 19_{5} Joh 1_{33} 3_{13} p s phil Mc 3_{22} 9_{9} 13_{5} p c phil Mt 7_{25} 8_{1} Joh 4_{47} s Mc 4_{1}
Af αἱρέω p Joh 19_{31} — καθαιρέω p phil Mc $15_{36.\,46}$ s Lc 1_{52} — κατάγω phil Lc 5_{11}
Ettaf καταβιβάζομαι p phil Lc 10_{15}

ܢܚܬܐ ἱμάτιον p s c Mt 11_{8} p s Mt 9_{16} Joh 13_{4} p c Mt 17_{2} p Mt 21_{7} 27_{35} Mc 11_{8} — ἐσθής p s c Lc 23_{11} — ἔνδυμα p s c Mt 22_{12} — χλαμύς s Mt $27_{28.\,31}$ — σινδών s Mc 14_{52}

ܢܛܠ βαστάζω p Mt 8_{17}

ܢܛܦ τύφομαι p s c phil Mt 12_{20}

ܢܛܪ τηρέω p s c phil Mt 19_{17} p s phil Mt 27_{36} 28_{4} Joh 8_{52} 9_{16} p phil Mt 23_{3} Joh 2_{10} — διατηρέω p s c phil Lc 2_{51} — παρατηρέω, παρατηρέομαι p s phil Mc 3_{2} — φυλάττω p s c phil Mt 19_{20} Lc $11_{21.\,28}$ 18_{21} p s phil Lc 2_{8} Joh $12_{25.\,47}$ — φυλάττομαι p phil Mc 10_{20} — προσέχω ἀπό c Mt 7_{15} — βλέπω ἀπό s Mc 12_{38} — κρατέω p s Mc 7_{4}
Etpe συντηρέομαι p s phil Mt 9_{17} — φυλάττομαι p s c phil Lc 8_{29}
Pa διαφυλάττω p s phil Lc 4_{10} — συντηρέω p s phil Mc 6_{20}
ܡܛܪܬܐ φυλακή p s c phil Mt 14_{25} Lc 12_{38} p s phil Mt 24_{43} Lc 2_{8} p phil Mc 6_{48}
ܢܛܘܪܬܐ παρατήρησις p s c phil Lc 17_{20} — (cum ܒܝܬ) φυλακή phil Mt 5_{25} 25_{39} Lc 3_{20} 22_{33}

ܢܛܘܪ ܬܪܥܐ s, ''ܠ ܢܛܘܪܐ p θυρωρός Joh 10_{3} 18_{16}

ܢܝܫܐ τέρας s Joh 12_{37} c Joh 4_{48}
ܢܝܣܐ id. s Joh 3_{2}

ܢܝܪܐ ζυγόν p s c phil Mt 11_{29}

ܢܝܫܐ σημεῖον p s Mt 24_{30} (et saepius)

ܢܟܐ βλάπτω c phil Mc 16_{18}

ܢܟܠ ἐνεδρεύω p Lc 11_{54}
ܢܟܠܐ δόλος p s phil Mt 26_{4} Mc 7_{22} 14_{1} p phil Joh 1_{48} s Mc 12_{14} — ὑπόκρισις p s Mc 12_{15}
ܢܟܘܠܐ ἐγκάθετος phil Lc 20_{20}

ܢܟܣ θύω p s c Lc 15_{30}
Etpe θύομαι p s c Lc 22_{7} s Mc 14_{12}
ܢܟܣܐ χρήματα, κτήματα p s c Lc 18_{24} p s Mc 10_{22} s Mt 19_{22} — ὑπάρχοντα p s c Lc 19_{8}
ܢܟܣܝܐ χρήματα, κτήματα s Mc 10_{23} p Mc 10_{24}

ܢܟܦ Pa σωφρονέω p s c phil Lc 8_{35} p s phil Mc 5_{15}
ܢܟܦܐ εὐλαβής phil Lc 2_{25}

ܢܘܟܪܝܐ ἀλλότριος p s c phil Mt 17_{25} p s phil Joh 10_{5} — (seq. ܡܢ ܫܪܒܐ) ἀλλογενής p s c Lc 17_{18}

ܢܡܘܣܐ νόμος p s c phil Mt 5_{17} p s phil Lc 2_{22} Joh 18_{31} p c phil Mt 7_{12} p phil Joh 7_{19} 8_{17} phil Mt 11_{13} 12_{5} 22_{40}
ܢܡܘܣܘܬܐ (cum ܠܐ) ἀνομία phil Mt 7_{23} 13_{41}
ܢܡܘܣܝܐ (cum ܠܐ) ἄνομος phil Mc 15_{28}

ܢܢܥܐ ἡδύοσμον p s c phil Lc 11_{42} p c phil Mt 23_{23}

ܢܣܒ λαμβάνω p s c phil Mt 8_{17} p c phil Mt 7_{8} p phil Mc $12_{3.\,8}$ p s phil Mc 9_{36} s Mt 5_{40} Mc 15_{1} phil Mc 4_{16} Joh 6_{11} 18_{31} — πα-

ῥαλαμβάνω p s Mt 1_{20} phil Joh 1_{11} — αἴρω p s c Lc 19_{24} p c Mt 20_{14} p Mc 2_{21} 10_{21} 15_{24} — συναίρω p s c Mt 18_{23} — ἀφαιρέω p Lc 1_{25} s Mc 14_{27} — κομίζω p s c Lc 7_{37} — ἔχω (γυναῖκα) p s Mt 22_{28} s Mt 14_{4} — γαμίζω p s c Mt 19_{9} s Mt 5_{32} — ἐπιγαμβρεύω p Mt 22_{24} — (seq. ܢܫ̈ܐ) γαμέω p s c Mt 22_{30} Lc 17_{27} 20 $_{34}$ p s Mc 6_{17} 12_{25} p Mt 24_{38} Mc 10_{11} s Mc 10_{12} — (seq. ܒܐܦ̈ܐ) 1) βλέπω εἰς s Mc 12_{14} p s c Mt 22_{16} 2) ὑποκριτής εἰμι p s c phil Mt 6_{2} p c phil Mt 7_{5} p phil Mc 7_{6} — (cum ܚܘܫܒܢܐ ܡܢ) συναίρω λόγον μετά τινος p s Mt 25_{19} — (cum ܚܘܫܒܢܐ ܥܡ) id. phil Mt 25_{19}

ܡܣܒܐ (seq. ܒܐܦ̈ܐ) ὑπόκρισις p s c phil Lc 12_{1}

ܢܣܝ δοκιμάζω s c Lc 12_{56} — πειράζω p s c phil Mt 16_{1} 19_{3} p s phil Mc 8_{11} 10_{2} 12_{15} p c phil Mt 4_{3} — πειράζομαι p s c phil Joh 6_{6} — ἐκπειράζω p s c phil Mt 4_{7} Lc 10_{25}

Etpa πειράζομαι p s c phil Mt 4_{1} p s phil Mc 1_{13} Lc 4_{2}

ܢܣܝܘܢܐ πειρασμός p s c phil Lc 8_{13} 11_{4} $22_{28.40}$ p s phil Mt 26_{41} Mc 14_{38} Lc 4_{13} p c phil Mt 6_{13}

ܡܢܣܝܢܐ διάβολος s Mt 4_{11} — ὁ πειράζων s Mt 4_{3}

ܢܥܒܐ κόραξ p s c Lc 12_{24}

ܢܦܚ ἐμφυσάω p s phil Joh 20_{22}

ܢܦܛܪ̈ܐ p. ܢܦܛܪܐ s φανός Joh 18_{3}

ܢܦܠ πίπτω p s c phil Mt 4_{9} p s phil Mt 10_{29} Mc 3_{10} 4_{4} 5_{22} 13_{25} — προσπίπτω phil Mc 8_{6} — ἀναπίπτω, ἐπιπίπτω p s phil Joh 13_{25} — ἐκπίπτω p s c phil Mt 12_{11} — ἐπιβάλλω p s phil Mc 4_{37} — βάλλομαι p s phil Mc $9_{45.47}$ 11_{23} p s c Mt 5_{25} Lc 3_{9} p s Mt 3_{10} p c Mt 6_{30} 7_{19} p Mt 5_{29} s Mt 4_{6} — ἀπέρχομαι p Mt 5_{29} f. — (seq. ܥܠ ܒܘܪ̈ܟܐ) γονυπετέω s c Mt 17_{14} — τίθημι τὰ γόνατα s Mc 15_{19} — (seq. ܥܠ ܪ̈ܘܟܒܬܐ) γονυπετέω p s phil Mc 1_{40}

ܡܦܘܠܬܐ πτῶσις, ῥῆγμα p s phil Lc 2_{34} 6_{49} p c phil Mt 7_{27}

ܢܦܣ λαγχάνω p phil Joh 19_{24} — κλήρους βάλλω s c Lc 23_{34}

ܢܦܨ ἐκτινάσσω p s c Lc 9_{5} p s Mc 6_{11} Mt 10_{14} — ἀπομάσσομαι p s c Lc 10_{11}

Pa iisd. locc. semper phil

ܢܦܩ ἐξέρχομαι p s c phil Mt 2_{6} Joh 1_{43} p s phil Mc 1_{25} p phil Mc 5_{2} 6_{34} s phil Mc 5_{13} phil Mc 7_{19} — ἐκπορεύομαι p s c phil Mt 4_{4} p s phil Mc 11_{19} 13_{1} p phil Mt 3_{5} 17_{21} phil Mc 7_{19} — ἀφίσταμαι s Lc 2_{37} — ἀποβαίνω phil Lc 5_{2} — διαφημίζομαι p Mt 28_{15} — ἐκχωρέω s c Lc 21_{21} — χωρέω s Joh 8_{37} — ἐκβάλλω p s c phil Joh 6_{37} p s phil Mc $1_{34.39}$ — δαπανάω s c Lc 10_{35} — (seq. ܝܬܝܪ) προσδαπανάω p phil Lc 10_{35} — (seq. ܪܘܚܐ) ἀπολογέομαι p s c phil Lc 12_{11} 21_{14}

Af ἐξαιρέω phil Mt 5_{29} 18_{9} — προφέρω p s phil Lc 6_{45} — ἐκβάλλω p s c phil Mt 12_{35} Lc 19_{45} 20_{12} p s phil Mc 1_{12} 3_{23} 11_{15} p phil Mc 1_{43} Lc 9_{49} — ἐξάγω p s phil Mc 8_{23} Joh 10_{3} — δαπανάω p s phil Mc 5_{26} — ἀπάγω

p Joh 19 16 — *ἄγω* p phil Joh 19 4 — *προσαναλίσκω* p c phil Lc 8 43

ܢܦܩܬ ܢܦܫܗ *ἐξέπνευσεν* phil Mc 15 37. 39 Lc 23 46

ܢܦܩܬܐ *δαπάνη* p s c phil Lc 14 28

ܡܦܩܢܐ *ἔξοδος* p phil Lc 9 31 — *διέξοδος* p phil Mt 22 9

ܢܦܫܐ *ψυχή* p s phil Mt 26 38 Mc 3 4 Joh 12 27 — (cum suff.) *ἴδιος* p s Joh 5 43

ܢܨܐ *μάχομαι* p s c phil Joh 6 52

ܢܨܒ *φυτεύω* p s c phil Mt 15 13 21 33 Lc 20 9 p s phil Mc 12 1 Lc 13 6 p c phil Lc 17 28

Etpe *φυτεύομαι* p s c phil Lc 17 6

ܢܨܒܬܐ *φυτεία* p s c phil Mt 15 13

ܢܨܝܚܐ *λαμπρός* phil Lc 23 11 — *κράτιστος* p s phil Lc 1 3 — (adv.) *λαμπρῶς* phil Lc 16 19

ܢܨܠ *ἐπιχέω* p c phil Lc 10 34

ܢܩܦ Pa *ἀδημονέω* s Mt 26 37

ܢܩܝܐ *ποίμνη* s Lc 2 8 — (pl.) *πρόβατα* p phil Joh 21 17 s Joh 21 16

ܢܩܒܬܐ *θῆλυς* p s c phil Mt 19 4 p s phil Mc 10 6

ܢܩܝܐ *καθαρός* p phil Mt 27 59

ܢܩܘܕܐ *στιγμή* phil Lc 4 5

ܢܩܥܐ *φωλεός* p s c phil Mt 8 20 Lc 9 58

ܢܩܦ *ἀκολουθέω* p phil Mt 8 1 Mc 3 7 9 38 10 28 15 41 phil Mt 8 22 9 9. 27 Mc 10 21. 52 14 51 Lc 9 59 — *κολλάομαι* p s c phil Mt 19 5 — *προσκολλάομαι* p phil Mc 10 7

Etpa *ἀκολουθέω* phil Mt 4 25 — *παρακολουθέω* phil Lc 1 3

ܢܩܪ *λατομέω* p s phil Mt 27 60 p s Mc 15 46

ܢܩܪܬܐ *σπήλαιον* s Joh 11 38 — *λαξευτός* p s c Lc 23 53

ܢܩܫ *κρούω* p s c phil Lc 11 9 13 25 p c phil Mt 7 7

ܢܪܓܐ *ἀξίνη* p s c phil Mt 3 10 Lc 3 9

ܢܪܕܝܢ *νάρδος* p s phil Mc 14 3 Joh 12 3

ܢܫܒ *πνέω* p s c phil Lc 12 55 Joh 3 8 p s phil Joh 6 18 p c phil Mt 7 25

ܢܫܒܬܐ spiritus phil Mc 15 37. 39

ܢܫܩ *φιλέω* p s c phil Lc 22 47 p s phil Mt 26 48 Mc 14 44 — *καταφιλέω* p s phil Mt 26 49 Mc 14 45

Pa *καταφιλέω* p s c phil Lc 7 38. 45 15 20

ܢܘܫܩܬܐ *φίλημα* p s c phil Lc 22 48

ܢܫܪܐ *ἀετός* p s c phil Lc 17 37 p s phil Mt 24 28

ܢܬܦ Pa *ἐπι(συν)ῤῥάπτω* s Mc 2 21

ܣ

ܣܐܬܐ *μόδιος* p s Mt 5 15 — *σάτον* p s phil Mt 13 33

ܣܐܒ *γηράζω* p s phil Joh 21 18

ܣܒܐ *πρεσβύτερος* s c Mt 15 2 s Mc 7 5 — *πρεσβύτης* s c Lc 1 18 — *γέρων* p s phil Joh 3 4

ܣܝܒܘܬܐ *γῆρας* p phil Lc 1 36

ܣܝܒ *κοινόω* p s c phil Mt 15 11. 18. 20 p s phil Mc 7 15. 18

Etpa *μιαίνομαι* phil Joh 18 28

ܣܐܡܐ *ἄργυρον* p phil Mt 10 9

ܣܐܢ *ὑποδέομαι* p s phil Mc 6 9

Af calceo p s c Lc 15 22

ܣܐܘܢܐ *ὑπόδημα* phil Lc 15 22 22 35

ܣܐܘܢܐ id. phil Lc 10 4

ܣܝܢܐ id. p s phil Lc 3 16 p s c Lc 15 22 22 35 Joh 1 27 (etiam ܣܝܢܐ)

ܣܝܢܬܐ id. p s phil Mt 10 10 p s c Mt 3 11

ܣܒܠ πάσχω p Mc 5_{26}

ܣܒܥ χορτάζομαι p s c phil Mt 5_{6} 14_{20} 15_{37} Joh 6_{26} p s phil Mc 6 $_{42}$ 7_{27} Lc 6_{21} p c phil Lc 9_{17} phil Lc 16_{21} — ἐνπληθύομαι p s c phil Joh 6_{12} — ἐμπίμπλημι p (seq. 2 acc.) Lc 1_{53}

Pa χορτάζω p s phil Mc $8_{4.8}$ p c phil Mt 15_{33}

ܣܒܪ δοκέω p s c phil Mt 6_{7} Lc 8 $_{18}$ 13_{2} 19_{11} p phil Mt 3_{9} Lc 17_{9} p s phil Mc 6_{49} Joh 20_{15} — δοξάζω p s phil Joh 11_{31} — προσδοκάω p s Mt 24_{50} — νομίζω p s c phil Mt 5_{17} p s Lc 2_{44} — ἐλπίζω p s c Lc 24_{21} s c Lc 23_{8} p s Lc 6_{34} — οἶμαι p phil Joh 21 $_{25}$ — ὑπολαμβάνω p s c phil Lc 7 $_{43}$ — ἀγγέλλω p c Joh 4_{51}

Etpe δοκέω p phil Mc 10_{42} — ܡܣܬܒܪ ܠܝ δοκεῖ μοι phil Mt 17_{25} 18_{12} 21_{28} Lc 1_{3} (fem.!) 10_{36}

Pa (ἀπ)αγγέλλω p phil Joh 20_{18} — ἀναγγέλλω p phil Joh 20_{18} s Joh $16_{5.13 f.}$ — διαγγέλλω p s c phil Lc 9_{60} — νομίζω p s c phil Mt 5_{17} p s phil Mt 10_{34} — ἐλπίζω p s c phil Mt 12_{21}

Af δοκέω p s phil Joh 16_{2} — ὑπομένω p s phil Mt 10_{22} — ἐλπίζω p phil Lc 23_{8} phil Lc 6 $_{34}$ 24_{21} — προσδέχομαι s Lc 2_{38} — προσποιέομαι p Lc 24_{28} — νομίζω phil Lc 2_{44} — προσδοκάω p Lc 3_{15}

ܣܒܪܐ (cum ܛܒܐ) εὐδοκία p Lc 2_{14}

ܣܒܪܬܐ εὐαγγέλιον p s c phil Mt 4_{23} p s Mc 1_{14} 8_{35}

Pa εὐαγγελίζομαι p s phil Lc 2_{10} p phil Lc 1_{19} p s c phil Lc 20_{1}

Etpa εὐαγγελίζομαι p c phil Mt 11_{5}

ܣܝܒܪ ἀνέχομαι p s phil Mt 17_{17} Mc 9_{13} — ὑπομένω p s phil Mc 13_{13} 24_{13} — πάσχω p s c Lc 24_{26} s Mc 5_{26} c Mt 16_{21} 17_{12} — ἀντέχομαι s Lc 16_{13} c Mt 6_{24} — χωρέω s c Mt 19_{12}

ܣܝܒܪܬܐ βρῶμα p s c Mt 14_{15} Lc 9_{13} — τροφή p c phil Mt 6_{25} p s c Lc 3_{11} 12_{23} Joh 4_{8} p s Mt 10 $_{10}$ p Mt 24_{45} — ἐπισιτισμός p s c Lc 9_{12}

ܡܣܝܒܪܢܘܬܐ ὑπομονή p s c phil Lc 21_{19}

ܣܓܝ ἐνεργέω s c Mt 14_{2} — προβαίνω s Mt 2_{36}

Pa προβεβηκώς (εἰμι) p Lc 1_{18}

Af μεγαλύνω p s Lc 1_{58}

ܣܓܝ πολλά p s phil Mc 3_{12} p Mc 5_{23} — λίαν phil Mt 2_{16} 27 $_{14}$ Mc 1_{35} 6_{51} 9_{3} — πολύς p s phil Mc 3_{7} s Mc 1_{28} — σφόδρα phil Mt 2_{10} 17_{6} 18_{31} 19_{25} 26_{22} 27_{54} Mc 16_{4} — ἱκανός p s phil Mc 10_{46}

ܣܘܓܐܐ πλῆθος, ὄχλος p phil Joh 21_{6} s phil Lc 1_{10} phil Mc 3_{7} c Joh 5_{3}

ܣܓܕ προσκυνέω p s c phil Mt 4_{9} Joh 4_{21} p s phil Lc 4_{8} Joh 9_{38} p c phil Mt 8_{2}

ܣܓܘܕܐ προσκυνητής p s c phil Joh 4_{23}

ܣܕܩ Etpe διαῤῥέομαι phil Lc 5_{6}

ܣܕܩܐ σχίσμα phil Joh 7_{43}

ܣܘܕܪܐ σουδάριον p s phil Joh 11_{44} 20_{7} phil Lc 19_{20}

ܣܗܕ μαρτυρέω p s phil Joh 10_{25} p c phil Joh $1_{7.8}$ p phil Joh 18_{37}

p s Joh 2_{25} p Joh 1_{15} phil Joh $7_{7.8.13}$

Pa id. phil Joh 1_{15} 2_{25} 5_{32} 21_{24} — *διαμαρτυρέομαι* p s phil Lc 16_{18}

Af *μαρτυρέω* p s c phil Joh 1_{34} $3_{11.32}$ p s phil Joh 13_{21} 15_{26} 21_{24} p s c Joh $7_{7.8.13}$ p phil Joh 18_{23} 19_{35} c Joh 1_{15} p c Joh 5_{32} — (seq. ܥܠ) *καταμαρτυρέω τινός* p s phil Mt 26_{62} Mc 14_{60}

ܣܗܕܐ *μάρτυς* p s c phil Lc 24_{48} p phil Mc 14_{63} — (seq. ܕܫܩܪܐ) *ψευδομάρτυς* phil Mt 26_{59} f. — (seq. ܕܟܕܒܘܬܐ) id. p s Mt 26_{60}

ܣܗܕܘܬܐ *μαρτύριον* p s c phil Lc 21_{13} p s phil Mc 6_{11} 13_{9} Lc 5_{14} — *μαρτυρία* p s c phil Mt 8_{4} p s phil Mc 14_{55} p c phil Joh 1_{7} 5_{32} p phil Joh 19_{35} — ܣܗܕܘܬܐ ܣܗܕ ܕܫܩܪܐ *ψευδομαρτυρέω* p s Mc 10_{19}

ܣܗܪܐ *σελήνη* p s c phil Lc 21_{25} p s phil Mt 24_{29} Mc 13_{24}

ܡܣܬܗܪܢ *σεληνιαζόμενος* phil Mt 4_{24} 17_{15}

ܣܝܓܐ *φραγμός* p s c phil Mt 21_{33} Lc 14_{23} p s phil Mc 12_{1}

ܣܘܣ (seq. ܒ) *εὐδοκέω* p c Mt 12_{18} Pa *ἀγαλλιάομαι* p s Joh 8_{56}

ܣܘܟܬܐ *κλάδος* p s c phil Mt 13_{32} Lc 13_{19} p s phil Mc 13_{28} — *στιβάς, στοιβάς* phil Mc 11_{18} — *βαΐον* p s Joh 12_{13}

ܣܟ *ὅλως* p phil Mt 5_{34} — (cum ܠܐ) *οὐδαμῶς* phil Mt 2_{6}

ܣܘܦ Af *ἀναλόω* p s c Lc 9_{54}

ܣܘܦܐ *τέλος* p Lc 1_{33} — *τὰ πέρατα* s Mt 12_{42}

ܣܚܐ *λούομαι* p s phil Joh 13_{10} phil Joh 5_{4}

ܣܚܦ *ἐδαφίζω* p s c Lc 19_{44}

Pa *καθαιρέω* p phil Lc 1_{52} — *καταστρέφω* p c Mt 21_{12}

ܣܕܝܐ *πέδη* p s Mc 5_{4} phil Lc 8_{29}

ܣܛܢܐ *διάβολος* p s c Joh 6_{70} s Mt 4_{8} c Mt 4_{1} — *σατανᾶς* p s c phil Mt 4_{10} p s phil Mc 1_{13} 4_{15}

ܣܛܪܐ *πλευρά* s Joh $20_{25.27}$

ܣܛܪ (seq. ܡܢ) *χωρίς* p s c phil Mt 14_{21} phil Mt 13_{34} Joh 15_{5} — (seq. ܠ) id. p s Joh 20_{7}

ܣܝܡ *ἐπιτίθημι* p s c phil Mt $19_{13.15}$ p s phil Mt 9_{18} p phil Mt 21_{7} p Mc 3_{17} phil Mc 3_{16} p c phil Mc 16_{18} — *παρατίθημι* p s c phil Lc 9_{16} p s phil Mc 6_{41} 8_{6} — (seq. ܩܕܡ) id. phil Mt 13_{31} — *περιτίθημι* p s phil Mc 15_{17} s phil Mc 15_{36} p phil Joh 19_{29} — *κλίνω* p s c phil Mt 8_{20} — *κατάκειμαι* phil Mc 1_{30} — *κεῖμαι* p phil Mt 3_{10} — *βάλλω* p Joh 18_{11} — *τίθεμαι* phil Mt 14_{3} — (seq. ܒܣܡܐ) *θυμιάω* p Lc 1_{19} — (seq. ܒܘܪܟܐ) *τίθημι τὰ γόνατα* phil Mc 15_{19}

Etpe *τίθεμαι* p phil Joh 19_{41} — *ἀποτίθεμαι* p Mc 4_{21} 15_{47} — (seq. ܥܠ) *ἐπίκειμαί τινι* phil Lc 5_{1}

ܣܝܡܬܐ *θησαυρός* p s c phil Mt 2_{11} 12_{35} 19_{21} Lc 18_{22} p s phil Lc 6_{45} p c phil Mt 6_{19}

ܠܚܡܐ ܣܝܡܬܐ *πρόθεσις* phil Mt 12_{4}

ܣܝܦܐ *μάχαιρα* p s c phil Lc $22_{36.38}$ p s phil Mc 14_{47} s c phil Mt 10_{34} s phil Mt $26_{51.55}$ Joh 18_{10} phil Mc 14_{13} Lc 21_{24} p Mt 26_{52} — *ῥομφαία* phil Lc 2_{35}

ܣܟܠܬܐ *ἧλος* s Joh 20_{25}

ܣܟܝ *προσδέχομαι* p phil Mc 15_{43} Lc $2_{25.38}$ 23_{51} — *ἐκδέχομαι, ἀποδέχομαι* p phil Joh 5_{3} — *προσ-*

δοκάω p s c phil Mt 11$_{3}$ p s phil Lc 7$_{19}$ p phil Lc 1$_{21}$ phil Mt 24$_{50}$ Lc 3$_{15}$ 8$_{40}$

ܣܟܠ Af (seq. ܒ) *ἁμαρτάνω* p Lc 17$_{4}$ p s c Mt 18$_{15}$

ܣܟܠܐ *μωρός* p s c Mt 23$_{17}$ p c Mt 7$_{26}$

ܣܟܠܘܬܐ *αἰτία* s Mt 27$_{37}$ — *παράπτωμα* p c Mt 6$_{15}$ — delictum p Mt 18$_{35}$ s Mc 7$_{22}$

ܣܟܠ Etpa *συνίημι* p s c phil Mt 13$_{13}$ p s phil Mc 4$_{12}$ 8$_{7}$ p phil Mc 7$_{14}$ p s Mc 6$_{52}$ p Lc 18$_{34}$ — *νοέω* p s phil Mt 24$_{15}$ Mc 13$_{14}$ s phil Mc 7$_{18}$ p s c phil Mt 16$_{11}$ — *μνημονεύω* p s c phil Mt 16$_{9}$ — *κατανοέω* p s c phil Lc 20$_{23}$ — *γιγνώσκω* s Mc 12$_{12}$ — *ἐπιγιγνώσκω* p s c Lc 24$_{16}$ p s Mc 6$_{54}$

ܣܘܟܠܐ *σύνεσις* phil Mc 12$_{33}$

ܡܣܬܟܠܢܐ *συνετός* p s c phil Lc 10$_{21}$ p phil Mt 11$_{25}$

ܡܣܬܟܠܢܘܬܐ *σύνεσις* phil Lc 2$_{47}$

ܡܣܟܝܢܐ vel ܡܣܟܢܐ *πτωχός* p s c phil Mt 5$_{3}$ Lc 18$_{22}$ 21$_{3}$ p s phil Mt 26$_{9}$ Mc 10$_{21}$ 12$_{42}$ p c phil Mt 11$_{5}$ — *πενιχρός* p s c phil Lc 21$_{2}$

ܣܟܪ (seq. ܦܘܡܐ) *φιμοῦμαι* p s Mc 1$_{25}$ Lc 4$_{35}$

ܣܠܐ Af *ἀποδοκιμάζω* p s c phil Mt 21$_{42}$ Lc 20$_{17}$ p s phil Mc 12$_{10}$ — *ἀκυρόω* p s Mc 7$_{13}$
Etpe *ἀποδοκιμάζομαι* p s c phil Lc 9$_{22}$ 17$_{25}$ p s phil Mc 8$_{31}$ — *ἐξουδενέω* p Mc 9$_{12}$

ܣܠܩ *ἐμβαίνω* p s c phil Mt 13$_{2}$ p s phil Mt 8$_{23}$ Mc 5$_{18}$ p phil Mc 4$_{1}$ 6$_{45}$ — *ἀναβαίνω* p s c phil Mt 3$_{16}$ 5$_{1}$ 20$_{17}$ Joh 7$_{8}$ p s phil Mc 3$_{13}$ 4$_{7}$ 6$_{51}$ 10$_{32}$ 15$_{42}$ Lc 2$_{4}$ p c phil Mt 13$_{7}$ Joh 5$_{1}$ p phil Mc 4$_{8}$ Joh 1$_{52}$ 2$_{13}$ — *ἀποβαίνω* p s Lc 5$_{2}$ Joh 21$_{9}$ — *ἀφίημι* s Mt 27$_{50}$ — *ἀνατέλλω* s c Lc 12$_{54}$ s Mc 16$_{2}$ — *ἐξέρχομαι* s Mc 5$_{2}$ — *ἐγείρω* s c Mt 12$_{11}$ — *ἀναφέρομαι* p Lc 24$_{51}$ — *ἀναλαμβάνομαι* p Mc 16$_{19}$
Af *ἀναφέρω, ἀνάγω* p s phil Mt 17$_{1}$ Mc 9$_{2}$ Lc 2$_{22}$ 4$_{5}$ — *ἀπάγω* p s c phil Lc 22$_{66}$ — *ἀνασπάω* p s c phil Lc 14$_{5}$ — *ἑλκύω* s Joh 21$_{6}$
Etpa *ἀνάγομαι* phil Mt 4$_{1}$ — *ἀναφέρομαι* phil Lc 24$_{51}$ — *ἀναλαμβάνομαι* phil Mc 16$_{19}$

ܣܘܠܩܐ *ἀνάλημψις* p Lc 9$_{51}$

ܡܣܩܐ id. s c eod. loco

ܡܣܩܬܐ id. phil eod. loco

ܣܡܐ (seq. ܕܡܘܬܐ) *θανάσιμον* p c phil Mc 16$_{18}$

ܣܡܝ *τυφλὸς γίγνομαι* p s Joh 9$_{39}$
Pa *τυφλόω* phil Joh 12$_{40}$

ܣܡܝܐ *τυφλός* p s phil Mt 9$_{27}$ Mc 8$_{22}$ 10$_{46}$ Joh 9$_{13}$ p c phil Mt 20$_{30}$ phil Lc 4$_{19}$

ܣܡܟ Af *ἀνακλίνω* p s c phil Lc 12$_{37}$ p phil Mc 6$_{39}$ — *κατακλίνω* p s c phil Lc 9$_{14}$ — *κλίνω* p s c phil Lc 9$_{58}$ — *ποιέω ἀναπίπτειν* s c Joh 6$_{10}$
Etpe *ἀνακλίνομαι* p s c phil Mt 8$_{11}$ 14$_{19}$ c Mt 20$_{28}$ — *κατακλίνομαι* p s c phil Lc 7$_{36}$ 24$_{30}$ — *συνανάκειμαι* p s phil Mt 9$_{10}$ — *ἀναπίπτω* p s c phil Lc 11$_{37}$ 17$_{7}$ 22$_{14}$ p s phil Mc 6$_{40}$ Joh 13$_{12}$ p s Mc 8$_{6}$ p phil Joh 6$_{10}$

ܡܣܬܡܟܐ *ἀνακείμενος* p s phil Mt 9$_{10}$ 26$_{20}$ Mc 2$_{15}$ p s Joh 12$_{2}$ — *συνανακείμενος* p s phil Mc 6$_{26}$ — conviva p Mt 14$_{6}$

ܣܡܟܝܢ ܣܡܟܝܢ συμπόσια συμπόσια p s Mc 6 39 — πρασιαὶ πρασιαί p s Mc 6 40

ܣܡܟܐ κλισία p s c phil Lc 9 14 — convivium c Mt 14 6 — (seq. ܪܝܫܐ) πρωτοκλισία phil Lc 14 7

ܣܡܟܐ ܪܝܫ ܣܡܘܟܐ πρωτοκλισία phil Mt 23 6 Mc 12 39 — ܪܝܫ ܣܡܟܐ id. p s c Mt 23 6 Lc 14 7 p s Mc 12 39 — ἀρχιτρίκλινος p Joh 2 8

ܣܡܠܐ εὐώνυμος p s c phil Mt 20 21 p s phil Mc 10 37 15 27 — ἀριστεραί p s c phil Mt 6 3 Lc 23 33 p s phil Mc 10 37

ܣܡܩ πυῤῥάζω p Mt 16 2

ܣܢܐ μισέω p s c phil Mt 5 43 Lc 19 14 Joh 3 20 p s phil Mt 24 9 Lc 6 22 16 13 Joh 15 18 p c phil Mt 6 24 p phil Mt 5 44

ܣܢܝܐ μισούμενος p phil Mt 10 22 Mc 13 13 — βασάνοις συνεχόμενος s c Mt 4 24 — φαῦλος p s c Joh 3 20

ܣܢܝܐ βάτος p s c phil Lc 20 37 p s phil Mc 12 26 Lc 6 44

ܣܢܝܩ (seq. ܠ) χρῄζω phil Mt 6 32 Lc 11 8 — χρείαν ἔχω p s phil Mc 2 25 p s c Lc 9 11 p s Mt 9 12 Joh 13 10 16 30 p phil Mt 3 14 p Joh 2 25 phil Lc 19 31

ܣܢܝܩܘܬܐ χρεία phil Mt 9 12

ܣܘܢܩܐ id. phil Mt 6 8 14 16 Mc 11 3 14 63 Lc 9 11 Joh 2 25 13 10 16 30

ܣܘܢܩܢܝܐ necessarius p phil Mt 6 11

ܣܣܐ σής p s c phil Lc 12 33 p c phil Mt 6 19

ܣܥܝ ἐπιχειρέω phil Lc 1 1

ܣܥܪ ἐργάζομαι p phil Joh 6 30 — πράσσω phil Lc 3 13 — ἐπισκέπτομαι p s phil Lc 1 68. 78 7 16 p phil Mt 25 36

Pa παραγγέλλω p Lc 9 21

Etpe ἐνεργέω p Mt 14 2 Mc 6 14

ܣܘܥܪܢܐ πρᾶξις p phil Lc 23 51 — πρᾶγμα p phil Lc 1 1 phil Mt 18 19 — ἐπισκοπή p Lc 19 44

ܣܥܘܪܐ ἐπισκοπή s Lc 19 44

ܣܘܥܪܢܘܬܐ id. phil eod. loco

ܣܥܪܐ τρίξ p s c phil Lc 7 38 12 7 p s phil Joh 12 3 p phil Mt 3 4 Joh 11 2 — caesaries p s c Mt 5 26 — κρίθινος p s c phil Joh 6 9. 13

ܣܦܬܐ στόμα p Lc 6 45 — χεῖλος p s c phil Mt 15 8 p s phil Mc 7 6 — s Mt 4 18

ܣܦܐ ἀναλόω p s c Lc 9 54 — ἀνάπτω phil Lc 12 49

ܣܩܦܐ προαύλιον p Mc 14 68 — πυλών p phil Mt 26 71 phil Lc 16 20

ܣܦܝܢܬܐ πλοῖον, πλοιάριον p s c Joh 6 17 p s Mt 8 23 Mc 1 19 4 1 Lc 5 2 Joh 21 3 s c Mt 4 21 13 2

ܣܦܣܪܐ μάχαιρα p Mt 26 47. 51. 55 Joh 18 10

ܣܦܩ ἀρκέομαι p s c phil Lc 3 14 — ἀρκέω p s c phil Joh 6 7 p s phil Mt 25 9 phil Joh 14 8 — βαστάζω phil Mt 3 11 — χωρέω p s c Mt 19 11 p s Joh 21 25 p Joh 8 37 — ἱκανός εἰμι phil Mt 8 8 28 12 Lc 7 6 — ἀρκετός εἰμι p c Mt 6 34 p Mt 10 25

ܣܦܩܐ ἀρκετόν ἐστιν phil Mt 6 34 10 25

ܣܦܝܩܐ κενός p phil Mc 12 3 Lc 1 53 phil Lc 20 11 — σχολάζων phil Mt 12 44

ܣܦܪܐ αἰγιαλός p s c phil Mt 13 2. 48

ܣܦܪܐ βιβλίον p s Lc 4 20 p Lc 4 17 — γράμματα p s c Joh 7 15

ܣܦܪܐ γραμματεύς p s c phil Mt 5_{20} 8_{19} p s phil Mc 1_{22}
ܣܩܐ σάκκος p s c phil Mt 11_{21} Lc 10_{13}
ܣܘܪܕܐ φόβητρον p Lc 21_{11}
ܣܪܚ βλάπτω p phil Lc 4_{35}
Pa ἀφανίζω phil Mt $6_{16.19}$
Af βλάπτω s Lc 4_{35}
ܣܪܛܐ κεραία p phil Mt 5_{18} phil Lc 16_{17}
ܣܪܝ ὄζω p s phil Joh 11_{39}
ܣܪܝܩܐ κενός p s c Lc 20_{10} s Mc 12_{3} Lc 1_{53} — σχολάζων p s Mt 12_{44}
ܣܪܝܩܐܝܬ βαρέως phil Mt 13_{15} — μάτην p s c phil Mt 15_{9} p s phil Mc 7_{7}
ܣܬܘܐ χειμών p s phil Mt 24_{20} Mc 13_{18} Joh 10_{22} p phil Mt 16_{3}
ܣܬܪ λύω p s Joh 2_{19} — καταλύω p s Mt 27_{40} s Mt 26_{61} Mc 14_{58} — καθαιρέω p s c phil Lc 12_{18}
Etpe καταλύομαι p s c phil Lc 21_{6} p phil Mt 24_{2} Mc 13_{2}

ܥ

ܥܦܝܦ (cum ܡܐܐ) ἑκατονταπλασίων phil Mc 10_{30} — ܐܥܦܝܦ p s c = ܥܦܝܦ phil (seq. ܥܠ) διπλότερός τινος Mt 23_{15} — duplum phil Mt 19_{29}
ܥܘܒܐ κόλπος p s phil Lc 6_{38} 16_{22} Joh 13_{23}
ܥܒܕ ἐργάζομαι p s c phil Joh 3_{21} 5_{17} p s phil Mt 26_{10} Mc 14_{6} s Joh 9_{4} c Mt 7_{23} — ποιέω p s c phil Mt 23_{3} p s phil Mt 1_{24} Mc 2_{24} p phil Mt 5_{47} — συναίρω phil Mt 18_{23} — (seq. ܫܦܝܪ) καλῶς ποιέω p phil Mt 5_{44} — ἑτοιμάζω p phil Mc 15_{1} — (cum ܒܝܫ ܒܝܫ sive ܒܝܫܐܝܬ) κακῶς ἔχω p c phil Mt 4_{24} — ἐσχάτως ἔχω p Mc 5_{23} — (cum ܦܝܣܐ) πείθω phil Mt 27_{20} 28_{14}
Af φέρω p c phil Mt 7_{8} — καταρτίζω c Mt 21_{16} — ἐνεργέω phil Mt 14_{2} Mc 6_{14}
Šaf τάσσω p s Lc 7_{8}
Eštaf ὑποτάσσομαι p s c phil Lc 2_{51} 10_{20}
ܡܥܒܕܢܐ ܗܘܐ ܠܝ δεῖ μοι p c Joh 4_{4}
ܥܒܕܐ δοῦλος p s c phil Mt 8_{9} 13_{27} 18_{23} p s phil Mt 10_{25} 24_{45} Mc 10_{44} 12_{2} Lc 7_{2} Joh 15_{15} — παῖς p s c phil Mt 14_{2} Lc 12_{45} p c phil Mt 12_{18} p phil Lc 1_{54} s c Mt 8_{6} — ܥܒܕ ܡܠܟܐ βασιλικός p c Joh 4_{46} — ܥܒܕ ܡܪܚܡܢܐ ἐλεήμων p s c Mt 5_{9} — ܥܒܕ ܚܣܕܐ id. phil eod. loco
ܥܒܕܐ ἔργον p s c phil Mt 5_{16} 11_{2} Joh 4_{34} p s phil Mt 26_{10} Mc 13_{34} Joh 17_{4} — πρᾶξις p c phil Mt 16_{27} — ἐργασία s Lc 12_{58}
ܥܒܝ Pa πωρόω p phil Mc 6_{52} phil Mc 8_{17} Joh 12_{40}
Etpe παχύνομαι p s c phil Mt 13_{15}
ܥܒܪ προβαίνω p phil Mt 4_{21} Mc 1_{19} — παραβαίνω p s c phil Mt 15_{2} — μεταβαίνω phil Mt 8_{34} 11_{1} 12_{9} 15_{29} — περιπατέω s Mt 4_{18} — διαπεραίνω p s phil Mt 9_{1} Mc 5_{21} 6_{53} — παρέρχομαι p s c phil Mt 5_{18} p s phil Mt 8_{28} 24_{34} 26_{39} Mc 6_{48} 13_{30} 14_{35} — παραπορεύομαι p phil Mc 9_{30} — διαγίγνομαι p s phil Mc 16_{1} — ὥρα πολλὴ γίγνεται s Mc 6_{35} — διαπορεύομαι p s c phil Lc 18_{36} — διέρχομαι p

s c phil Lc 8 22 17 11 p s c Lc 19 1 phil Lc 2 15 — ἀντιπαρέρχομαι p s c phil Lc 10 31 — παραφέρω p s c phil Lc 22 42 — ἐπανάγω c Mt 21 18 — παράγω p s phil Mt 9 9. 27 Joh 9 1 p c phil Mt 20 30 s Mt 4 18

Af παραφέρω p s phil Mc 14 36 — παράγω p phil Mc 15 21 — διαφέρω p s phil Mc 11 16

ܥܒܪܐ πέραν p s c phil Mt 4 25 8 18 14 22 Joh 3 26 p s phil Mc 3 8 5 1 Joh 10 40 p phil Mt 8 28 Mc 6 45 — περάτη p c phil Mt 12 42 — περίχωρος s Mt 3 5 — (seq. ܕܝܘܪܕܢ) id. c Mt 3 5

ܥܒܪ̈ܐ ἄκρα (pl.) s Mt 24 31

ܥܓܠܐ μόσχος s c Lc 15 23

ܥܓܠ Pa κροσκυλίω p s Mc 15 46 p phil Mt 27 60 — ἀποκυλίω p s c phil Lc 24 2 p s phil Mt 28 2 p s Mc 16 3. 4

ܥܓܠ (p s c cum ܒ, phil sine ܒ) ταχύ, ταχέως p s c phil Mt 5 25 13 21 Lc 14 21 p s Mt 28 7 p phil Joh 11 29. 31 p Mt 28 8 Mc 4 17 9 39

ܥܕ ἄχρι p s Lc 4 13 — ἔτι p s Mt 26 47 Mc 14 43 p c Mt 17 5 — ἕως p s Mc 14 32 Joh 9 4 12 36 — ἕως ὅτου p s c phil Mt 5 25 — (seq. ܠܐ) πρό p s Mt 6 8 — πρίν p s Joh 8 58 14 29 p c Joh 4 49 s Mt 26 34. 75 — οὐ μή s Joh 13 38

ܥܕܢܐ χρόνος p Lc 4 5 — ὥρα p s c phil Lc 14 17 p phil Mt 14 15 p Joh 4 52 — ܟܠ ܥܕܢ πάντοτε p s c Joh 7 6 Lc 18 1 — (cum ܕܥܕܢܗ) εὐκαιρία phil Mt 26 16 Mc 14 11 — (cum ܪܦܦܐ) στιγμὴ χρόνου p Lc 4 5

ܥܕܐ (seq. ܠܗ) εἰσπορεύομαι p Lc 9 39 s Mt 15 17

ܥܕܟܝܠ ἔτι phil Mt 12 46 17 5 — ἀκμήν phil Mt 15 16 — adhuc p phil Mc 8 17 — (cum ܠܐ) οὔπω p s phil Mt 24 6 p phil Mc 13 7 Joh 3 24 phil Mt 16 9 Mc 8 21 — (cum ܐܪ̈ܐ) ἄραγε phil Mt 17 26

ܥܕܠ Etpa μέμφομαι, καταγιγνώσκω p phil Mc 7 2

ܥܕܠܐ (cum ܠܐ) ἄμεμπτος p s phil Lc 1 6 — ἀναίτιος phil Mt 12 7

ܥܕܠܬܐ αἰτία p s c Mt 19 10 — (cum ܠܐ) ἀναίτιος p Mt 12 5

ܥܕܡܐ (seq. ܠ) ἄχρι p phil Mt 24 38 phil Lc 4 13 — μέχρι p s phil Lc 16 16 p phil Mt 11 23 — (seq. ܕ) ἄχρι s Mt 24 38 — μέχρι p s phil Mc 13 30 — ἕως p s c phil Mt 2 13 5 13. 25 p s phil Mt 10 11. 23 Mc 6 23 phil Joh 9 4 12 36 — ὥστε p Mc 3 10 — (cum ܠܐ) οὔπω s Mc 13 7 — ܠܐ ܥܕܡܐ ܠܗܫܐ οὔπω p s Mc 8 21 s c Joh 3 24 — (ܠܐ deest) adhuc s Mc 8 17

ܥܕܪ Pa βοηθέω p s c phil Mt 15 25 Mc 9 22 — συνεργέω p phil Mc 16 20 — συλλαμβάνομαι p s phil Lc 5 7 — συναντιλαμβάνομαι p s c phil Lc 10 40 — ἀντιλαμβάνομαι p phil Lc 1 54

Etpa ὠφελέομαι p phil Mc 5 26 8 36 p Lc 9 25

ܥܗܕ μνημονεύω p s phil Mc 8 18 Joh 16 2 — μνημονεύομαι p s c Lc 24 6 — μιμνήσκω s c Mt 5 23 — μιμνήσκομαι p Lc 1 72 — ἀναμιμνήσκω s Mc 14 72

Etpe μνημονεύω phil Joh 15 20 — ἀναμιμνήσκω phil Mc 11 21

Af ὑπομιμνήσκω p s c phil Joh 14 26

ܥܕܢܗ (adv.) εὐκαίρως phil Mc 14 11

ܥܕܢܘܬܐ (cum ܛܒܐ) εὐκαιρία phil Lc 22_{6}

ܥܕܘܢ οὖν s c Lc 16_{11} 22_{70}

ܥܝܕܐ ἔθος p s phil Lc 1_{9} phil Lc 2_{42} 22_{39} — ἀνάγκη p Lc 23_{17} — συνήθεια p phil Joh 18_{39} — εἰθισμένον phil Lc 2_{27}

Af εἴωθα p s phil Mt 27_{15} Mc 10_{1} Lc 2_{42} 4_{16} p s c phil Lc 22_{39}

ܥܐܕܐ ἑορτή p phil Mt 27_{15} Mc 15_{6} Joh 13_{1} phil Mt 26_{5} Mc 14_{2} Lc 2_{41} 22_{1} 23_{17} Joh 2_{23} 4_{45} 6_{4} 12 $_{12.20}$ — ܥܐܕܐ ܕܚܘܕܬܐ ἐγκαίνια p Joh 10_{22}

ܥܐܝܕܐ ἑορτή p s c Lc 22_{1} p s Lc 2 $_{41}$ p c Lc 23_{17} Joh 4_{45} p Mc14_{2} Joh 2_{23} 6_{4} 12_{20}

ܥܝܕܐ id. s Mt 26_{5} Mc 15_{6} Lc 23_{17} Joh 2_{23} 6_{4} $12_{12.20}$

ܥܕܬܐ ἐκκλησία p c phil Mt 16_{18} 18_{17}

ܥܘܙܪܝܢ ἄκανθαι p Mt 27_{29} s c Lc 23_{37}

ܥܘܠܐ βρέφος p s phil Lc 1_{41} 2_{16} p phil Lc 2_{12}

ܥܘܠܐ ἀδικία p s c phil Joh 7_{18} p s c Lc 16_{8}f. 18_{6} — ἀνομία p s c Mt 13_{41} p s Mt 24_{12} p c Mt 7_{23} — ὑπόκρισις p s Mt 23_{28} — ἀκρασία p Mt 23_{25}

ܥܘܠܢܘܬܐ ἀδικία phil Lc 16_{8}f. 18_{6}

ܥܘܠܐ ἄδικος p s c phil Mt 5_{45} phil c Lc 18_{11} — ἄνομος p Mc 15_{28}

Af (seq. ܒ) ἀδικέω p phil Mt 20_{13}

ܥܘܩ ܥܝܩ Etpa ἀδημονέω p Mt 26_{37}

Af λυποῦμαι phil Mt 26_{22} Mc 10_{22} — περίλυπος γίγνομαι phil Lc 18_{23}

Ettaf λυποῦμαι p phil Mc 14_{19} phil Mt 14_{19} 17_{23} 26_{37} Joh 16 $_{20}$ 21_{17} — ἀδημονέω p s Mc 14_{33}

ܥܝܩܐ λυπούμενος p Mc 10_{22}

ܥܩܬܐ λύπη p s c phil Lc 22_{45} phil Joh $16_{6.20}$

ܥܘܪ Pa τυφλόω p s Joh 12_{40} — occaeco s Mc 8_{17}

ܥܘܝܪܐ τυφλός p s Lc 4_{19} s Lc 14_{13} — πεπωρωμένος s Mc 6_{52}

ܥܙ Etpa ἐμβριμάομαι p s phil Joh $11_{33.38}$ phil Mt $9_{20.30}$ Mc 1_{43} — ἀναστενάζω s Mc 8_{12}

ܥܙܝܙܐ εὔτονος p Lc 23_{10}

ܥܙܠ νήθω p s c phil Lc 12_{27} p c phil Mt 6_{28}

ܥܙܩܬܐ δακτύλιον p s c phil Lc 15_{22}

ܥܛܛ σπαργανόω phil Lc $2_{7.12}$

ܥܛܛܐ fascia p s phil Lc 2_{7}

ܥܛܠ ἀδυνατέω p Lc 1_{37}

ܥܛܠܐ δύσκολος p s c phil Mt 19_{23} p s c Lc 18_{24} p s Mc 10_{23}f. — ἀσύνετος p s Mc 7_{18} — gravis s Mt 4_{24} Lc 4_{40}

ܥܛܦ περιβάλλω p s Mc 14_{51} 16_{5} phil Joh 19_{2}

Pa περιβάλλω phil Mt 25_{38} Mc 14_{51} 16_{5} — ἀμφιέννυμι phil Lc 7_{25}

Etpa περιβάλλομαι phil Mt $6_{29.31}$ Lc 12_{27}

ܥܛܪ (cum ܒܣܡܐ) Af θυμιάω phil Lc 1_{9}

ܥܝܦ Etpa ἀγανακτέω phil Mt 20_{24} 21_{15} 26_{8} Mc 10_{14} 14_{4} Lc 13_{14}

ܥܝܠܐ πῶλος p s c phil Lc 19_{30} p s phil Mc 11_{2} Joh 12_{15} p c phil Mt 21_{2}

ܥܝܢܐ ὀφθαλμός p s c phil Mt 5_{29} Lc 11_{34} Joh 4_{35} p s phil Mc 7_{22} p c phil Mt 20_{33} — ὄμμα p s phil Mt 20_{34} Mc 8_{23}

ܠܥܝܢ ἐνώπιον p s c Lc 8_{47} — ἀπέναντι, κατέναντι p s Mt 27_{24}

ܥܝܢ ܥܝܢܐ παῤῥησίᾳ p s Mc 8$_{32}$ Joh 16$_{25}$ 18$_{20}$ s c Joh 7$_{13.26}$ s Joh 7$_{1}$

ܥܝܢܐ πηγή p s phil Joh 4$_{6}$

ܥܝܪ Etpe γρηγορέω s Mt 25$_{13}$ 26$_{38.41}$ Af διεγείρω p s c phil Lc 8$_{24}$ — — ἐγείρω p s phil Mt 8$_{25}$ — ἐξυπνίζω p s phil Joh 11$_{11}$ Ettaf γρηγορέω p phil Mt 24$_{42}$ 25$_{13}$ 26$_{41}$ Mc 13$_{35}$ 14$_{34}$ phil Mt 26$_{38}$ — ἀγρυπνέω p Mc 13$_{33}$

ܥܝܪ γρηγορῶν p s phil Mc 13$_{33}$ ff. s Mt 24$_{42}$

ܥܠ εἰσέρχομαι p s c phil Mt 5$_{20}$ 6$_{6}$ 19$_{23}$ p s phil Mc 2$_{26}$ Lc 7$_{1}$ p c phil Mt 21$_{10}$ p phil Joh 19$_{9}$ — συνεισέρχομαι p s phil Joh 18$_{15}$ — εἰσπορεύομαι p s phil Mc 6$_{56}$ p phil Mc 1$_{21}$ — ἐμβαίνω s Mt 9$_{1}$ Af εἰσάγω p s phil Lc 2$_{27}$ Joh 18$_{16}$ — εἰσέρχομαι p s phil Mc 5$_{12}$ — παραλαμβάνω s Mt 27$_{27}$ — φορέω p s c phil Lc 12$_{16}$ — (cum ܒܣܡܐ) θυμιάω s Lc 1$_{9}$

ܥܠܬܐ (s interdum ܥܠܐ) αἰτία p s c phil Mt 19$_{3}$ p phil Mt 27$_{37}$ Mc 15$_{26}$ Joh 18$_{38}$ 19$_{4}$ phil Mt 19$_{10}$ — αἴτιον p s c phil Lc 23$_{4}$ — πρόφασις p s c phil Lc 20$_{47}$ p s phil Mc 12$_{40}$ Joh 15$_{22}$ p c phil Mt 23$_{13}$ — ἀφορμή s c Lc 11$_{54}$

ܠܐ ܥܠܬܐ ܐܝܬ ܥܠܝ ἀναίτιός εἰμι phil Mt 12$_{5}$

ܥܠܠܬܐ καρπός p s c Lc 12$_{17}$ — γένημα s c Lc 12$_{18}$

ܥܠܥܠܐ λαῖλαψ p s c phil Lc 8$_{23}$

ܥܘܠܐ ἄδικος p s Lc 18$_{11}$

ܥܘܠܢܘܬܐ p, ܥܘܠܘܬܐ phil, ܥܘܠܢܘܬܐ s πλεονεξία Mc 7$_{22}$

ܥܠܘܝ ἀλόη p phil Joh 19$_{39}$

ܥܠ περί (c. gen.) p s c Mt 2$_{8}$ 11$_{7}$ 16$_{11}$ 18$_{19}$ 20$_{24}$ Joh 3$_{25}$ p s Mc 5$_{16}$ — ὑπέρ p s c Mt 5$_{44}$ — ἐπί (c. gen.) s c phil Joh 6$_{2}$ s phil Mt 9$_{6}$ p phil Mt 24$_{3}$ Mc 4$_{1}$ p Mt 21$_{7}$ phil Mt 24$_{17}$ — ἐπί (c. dat.) p s phil Mt 9$_{16}$ p c phil Mt 7$_{28}$ p phil Lc 5$_{9}$ — ἐπί (c. acc.) p s c phil Mt 3$_{16}$ 19$_{28}$ p s phil Mt 26$_{55}$ p c phil Mt 7$_{25}$ p phil Mt 12$_{26}$ — παρά (c. acc.) s Mc 10$_{46}$ — διά (c. gen.) phil Mc 2$_{23}$ — πρός (c. acc.) p s c Mt 3$_{10}$ s Mc 4$_{1}$ p s Mc 1$_{33}$ — κατά (c. gen.) p s c phil Mt 5$_{11}$ 10$_{35}$ 12$_{25.32}$ 20$_{11}$ p s phil Mt 26$_{59}$ — κατά (c. acc.) s c Mt 19$_{3}$ — ἐπάνω p s c Mt 5$_{14}$ p Mt 21$_{7}$ s Mt 27$_{37}$ — (seq. ܕ) ὅτι p s Mc 9$_{38}$ s c Joh 5$_{16}$ — (cum ܥܠ) ἄνωθεν p s phil Mc 15$_{38}$ — ἄνω p phil Joh 2$_{7}$ — ἀνώτερον p s c phil Lc 14$_{10}$ — ἐπάνω p c phil Mt 2$_{9}$ c phil Mt 21$_{7}$ — ἐπί (c. gen.) phil Mt 21$_{7}$ — ܠܥܠ ܡܢ ἄνωθεν p phil Mt 27$_{51}$ phil Joh 3$_{3}$ — ܡܢ ܠܥܠ ἐπάνω p phil Mt 23$_{22}$ 27$_{37}$ phil Mt 5$_{14}$ — ἐπί (c. acc.) s Mt 5$_{15}$ — ܡܢ ܕܥܠ ܪܝܫ ἄνωθεν s Mt 27$_{51}$ — ܡܢ ܕܠܥܠ ἐκ τῶν ἄνω p phil Joh 8$_{23}$ — ܥܠ ܝܕ παρά (c. acc.) p s c Mt 13$_{4.19}$ p s Mt 13$_{1}$ p c Mt 20$_{30}$ p Mc 10$_{46}$ s Mt 15$_{29}$ — πρός (c. acc.) p Mc 4$_{1}$ — ܥܠ ܣܛܪ πλησίον p Joh 4$_{4}$ — παρά (c. acc.) p c phil Mt 15$_{29}$ — ܥܠ ܐܦܝ περί (c. gen.) p s Joh 15$_{22}$ — ὑπέρ p s c Joh 6$_{51}$ p s Joh 17$_{19}$ s Joh 10$_{15}$

ܥܠܝܐ ὕψιστος p Lc 1$_{32.35.76}$ — (cum ܡܢ) ἐκ τῶν ἄνω s Joh 8$_{23}$

ܥܠܝܬܐ *ἀνάγαιον* p s c phil Lc 22$_{12}$ p s phil Mc 14$_{15}$

ܥܠܡܐ *κόσμος* p s c phil Mt 5$_{14}$ 13$_{38}$ p s phil Mt 24$_{21}$ Joh 12$_{19}$ p c phil Mt 16$_{26}$ Joh 1$_{9}$ p s c Mt 4$_{8}$ — *αἰών* p s c phil Mt 12$_{32}$ 13$_{22}$ p s phil Mt 24$_{3}$ Mc 3$_{29}$ — *οἰκουμένη* p s Mt 24$_{14}$ — *λαός* p s Lc 2$_{10}$ — (seq. ܬܢܝܢܐ) *παλινγενεσία* p Mt 19$_{28}$ — ܥܠܡܝܢ *πώποτε* p s Joh 6$_{35}$

ܥܠܝܡܐ *νεανίσκος* p s c phil Mt 19$_{20}$ p s phil Mc 14$_{51}$ 16$_{5}$ Lc 7$_{14}$

ܥܠܝܡܬܐ *παιδίσκη* p s Mc 14$_{66.67.69}$ s phil Mt 26$_{69}$ p phil Joh 18$_{17}$ p Lc 22$_{56}$

ܥܡ *μετά* (c. gen.) p s phil Mt 26$_{69}$ phil Mt 19$_{10}$ — *ἅμα* p s c phil Mt 13$_{29}$

ܥܡܐ *λαός* p s c phil Mt 2$_{6}$ p s phil Mc 7$_{6}$ Joh 18$_{14}$ — *πλῆθος*, *ὄχλος* p s phil Mc 3$_{7}$ — *πλῆθος* p Joh 5$_{3}$ — *ὄχλος* p s c Mt 14$_{5}$ — *ἔθνος* p s c phil Mt 4$_{16}$ 12$_{21}$ p s phil Mc 10$_{33}$ Lc 7$_{5}$ s phil Mt 10$_{5}$ p phil Mt 12$_{18}$ phil Mt 6$_{7}$ — (pl.) *Ἕλληνες* p Joh 7$_{35}$ 12$_{20}$

ܥܡܡܝܐ *ἐθνικός* phil Mt 5$_{47}$ 6$_{7}$ 18$_{17}$

ܥܡܕ *βαπτίζομαι* p s c phil Lc 11$_{38}$ Joh 3$_{23}$ p s phil Mc 7$_{4}$ 10$_{38}$ p phil Mt 3$_{6}$ phil Mc 6$_{14}$ — *ῥαντίζομαι* p s phil Mc 7$_{4}$ — *κλίνω* c Lc 9$_{12}$

ܡܥܡܕܢܐ *βαπτιστής* p s c phil Mt 3$_{1}$ p s Mc 6$_{14}$

ܡܥܡܘܕܝܬܐ *βάπτισμα* p s c phil Lc 3$_{3}$ 20$_{4}$ p s phil Mt 3$_{7}$ Mc 7$_{4}$ p phil Lc 7$_{29}$ — *κολυμβήθρα* p s phil Joh 9$_{7}$ p c phil Joh 5$_{2}$ p phil Joh 5$_{4}$

ܡܥܡܕܝܬܐ *βάπτισμα* s Lc 7$_{29}$

ܥܡܠ *σκύλλομαι* p s Lc 7$_{6}$
Af *σκύλλω* p s c Lc 8$_{49}$ p s Mc 5$_{35}$
ܥܡܠܐ *κόπος* p c phil Joh 4$_{38}$ phil Mc 14$_{6}$ Lc 11$_{7}$ 18$_{5}$ — (seq. ܐܘܪܚܐ) *ὁδοιπορία* p s c Joh 4$_{6}$

ܥܡܨ Pa *καμμύω* p s c phil Mt 13$_{15}$

ܥܡܩ Pa *βαθύνω* p s phil Lc 6$_{48}$
ܥܘܡܩܐ *βάθος* p s phil Mc 4$_{5}$ Lc 5$_{4}$ p c phil Mt 13$_{5}$ — *πέλαγος* p s c phil Mt 18$_{6}$
ܥܡܝܩܐ *βαθύς* p s c phil Joh 4$_{11}$ phil Lc 24$_{1}$

ܥܡܪ *κατοικέω* p s c phil Mt 2$_{23}$ 23$_{21}$ p c phil Mt 4$_{13}$ — *κατοίκησιν ἔχω* p s phil Mc 5$_{3}$ — *μένω* p Joh 14$_{10.17}$ — *διατρίβω* s Joh 3$_{22}$
ܥܡܝܪܐ *χόρτος* p s c phil Lc 12$_{28}$ p c phil Mt 6$_{30}$ phil Mt 14$_{19}$ Mc 6$_{39}$ Joh 6$_{10}$
ܥܘܡܪܐ vita s Lc 2$_{37}$
ܥܡܘܪܐ *κατοίκησις* phil Mc 5$_{3}$
ܡܥܡܘܪܬܐ *οἰκουμένη* phil Mt 24$_{14}$ Lc 2$_{1}$ 4$_{5}$

ܥܢܐ *θρέμμα* p s c Joh 4$_{12}$ — *ποίμνη* p s Mt 26$_{31}$ — *πρόβατα* p s Joh 10$_{1.8}$ s c Mt 15$_{24}$ s Mt 9$_{36}$ 10$_{6}$ 18$_{12}$ 26$_{3}$

ܥܢܢܐ *νεφέλη* p s c phil Lc 21$_{27}$ p s phil Mc 9$_{7}$ 13$_{26}$ p c phil Mt 17$_{5}$

ܥܢܐ *ἀποκρίνομαι* p s c Mt 8$_{8}$ 22$_{1.29}$ p s Mt 3$_{15}$ 24$_{4}$ 25$_{26}$ p Mc 3$_{33}$ 7$_{28}$ — (cum ܬܫܡܫܬܐ) *διακονέω* s Joh 12$_{2}$
ܥܢܐ (seq. ܒ = *περί*) *περισπώμενος* p s c Lc 10$_{40}$

ܥܢܒܬܐ *σταφυλή* p s phil Lc 6$_{44}$ p c phil Mt 7$_{16}$

ܥܢܙ *ἀποδημέω* s c Lc 20$_{9}$ s Mc 12$_{1}$ 13$_{34}$

ܥܘܢܕܢܐ ἔξοδος s c Lc 9 31

ܥܣܒܐ χόρτος p s c phil Mt 13 26 p s c Joh 6 10 p s Mc 4 28 6 39 c Mt 14 19

ܥܣܩܐ τραχύς p s c Lc 3 5 — δύσκολος phil Lc 18 24 — (adv.) δυσκόλως phil Mc 10 23 f.

ܥܣܪ Pa ἀποδεκατόω, ἀποδεκατεύω p s c phil Mt 23 23 Lc 11 42 18 12

ܥܦܐ Pa ἐκλύομαι p s c Mt 15 32

ܥܦܩ ἐναγκαλίζομαι phil Mc 9 36 10 16

ܥܦܪܐ γῆ s c Mt 13 5 p Lc 6 49 — χοῦς phil Mc 6 11

ܥܨܐ παραβιάζομαι phil Lc 24 29

ܥܨܒ καταδέω p s c phil Lc 10 34 Pa δέω s Joh 11 44

ܡܥܨܪܬܐ ὑπολήνιον p s phil Mc 12 1 — ληνός p s c phil Mt 21 33

ܥܩܒ Pa ἐκτάσσω p s c phil Mt 2 8 phil Mt 10 11 — συνζητέω p s c Lc 22 23 — ἀναζητέω p s c phil Mt 2 8 — ἀνακρίνω p s c Lc 23 14 — (seq. ܒܚܬܝܬܐܝܬ) ἀκριβόω s c phil Mt 2 7 p phil Mt 2 16

ܥܩܒܐ πτέρνα p s phil Joh 13 18

ܡܥܩܡܐ διεστραμμένος p s c Lc 9 41 p Mt 17 17

ܡܥܩܡܢܐ διεστραμμένος phil Mt 17 17 Lc 9 41

ܥܩܪ ἐκριζόω p s c phil Mt 13 29 Etpe ἐκριζόομαι p s c phil Mt 13 29 15 13

ܥܩܪܐ ῥίζα p s c phil Mt 3 10 13 6. 21 Mc 4 5 11 20 Lc 3 9 8 13

ܥܩܪܬܐ στεῖρος p s c phil Lc 23 29 p s phil Lc 1 7. 36

ܥܩܪܒܐ σκορπίος p s c phil Lc 10 19 11 12

ܡܥܪܬܐ σπήλαιον p s c phil Lc 19 46 p s phil Mc 11 17 p c phil Mt 21 13 p phil Joh 11 38

ܥܪܐ χωρέω phil Mt 19 11 Mc 2 2 Joh 8 37 21 25

ܥܪܒܐ (pl.) πρόβατα p s phil Mc 6 34 p s c phil Mt 12 11 p s phil Mt 25 32 Joh 10 3 p c phil Mt 18 12 s c phil Lc 15 4 p phil Mt 9 36 15 24 26 31 Joh 2 14 phil Mt 7 15 Joh 10 1 s Joh 21 17 — θρέμμα phil Joh 4 12

ܥܪܒ δύνω p s phil Lc 4 40 — κλίνω s Lc 9 12

ܥܪܘܒܬܐ παρασκευή p s c phil Lc 23 54 p s phil Mt 27 62 Mc 15 42 p phil Joh 19 14

ܡܥܪܒܐ δυσμοί p s c phil Mt 8 11 Lc 13 29

ܡܥܪܒ ܫܡܫܐ ὀψία s c Mt 8 16

ܥܪܒܠ σινιάζω s c phil Lc 22 31

ܥܪܓܠ (Parel) κυλίω, ἀποκυλίω, προσκυλίω phil Mc 9 20

ܥܪܛܠܝܐ γυμνός phil Mt 25 36. 38 Mc 14 52 p phil Joh 21 7

ܥܪܛܠܝܐܝܬ (adv.) γυμνός p s Mc 14 51 f.

ܥܪܛܠܝܘܬܐ γυμνόν phil Mc 14 51

ܥܪܡ Etpa διεγείρομαι phil Joh 6 18

ܥܪܝܡܐ φρόνιμος s Mt 10 16

ܥܪܩܐ σκολιόν p s c Lc 3 5

ܥܪܣܐ κλίνη p s c phil Lc 17 34 p s phil Mt 9 2 Lc 5 18 p phil Mc 7 4. 30 — σορός p s Lc 7 14 — κοίτη p s c phil Lc 11 7 — κράβαττον p s c phil Joh 5 8 p s phil Mc 6 55

ܥܪܣܘܢܝܬܐ κλινίδιον phil Lc 5 19. 24

ܥܘܪܦܐ χαλκός p s Mc 12 41 — κέρμα p phil Joh 2 15

ܡܥܪܦܢܐ κολλυβιστής p s phil Mc 11 15 p phil Mt 21 12 — κερματιστής p phil Joh 2 14 — τραπεζίτης phil Mt 25 27

ܥܪܩ *φεύγω* p s c phil Mt 8 33 p s phil Mt 26 56 Mc 5 14 13 14 14 50 p phil Joh 10 5 s Mc 6 55

ܥܪܘܩܐ *φυγή* p s phil Mt 24 20 p phil Mc 13 18

ܥܪܩܬܐ *ζώνη* phil Mc 6 8 s c Mt 3 4 — tabulum s c Mt 23 5 — *ἱμάς* p s c phil Joh 1 27 p s phil Lc 3 16

ܥܫܢ *κατισχύω* p phil Lc 23 23

ܥܫܝܢܐ *ἰσχυρός* s c phil Mt 14 30

ܥܫܩ *ἐπηρεάζω* s Lc 6 28 — *συκοφαντέω* p s c phil Lc 3 14 phil Lc 19 8

ܥܬܝܕܐ *μέλλων* p s c phil Mt 2 13 11 14 12 32 20 22 Joh 6 6 14 22 p s phil Mt 24 6 p c phil Mt 16 27 phil Joh 4 47 p Mt 20 17 — *δεῖ* p s Mc 8 31 13 7 p c Mt 16 21 — *τὰ μέλλοντα* p s phil Mc 10 32 — *ἑτοιμασμένος* p Mt 25 34

ܥܬܝܩܐ *παλαιός* phil Mt 9 17 13 52 Lc 5 39

ܥܬܪ *πλουτέω* p s c phil Lc 12 21 — (seq. ܩܢܝܢܐ) *κτήματα ἔχω* s Mt 19 22

ܥܬܝܪܐ *πλούσιος* p s c phil Mt 19 23 Lc 19 1 p s phil Mt 27 75 Mc 10 25 12 41 Lc 6 24

ܥܘܬܪܐ *πλοῦτος* p s c phil Mt 13 22 Lc 8 14

ܦ

ܦܐܬܐ *ὄψις* phil Joh 11 44 — (seq. ܥܪܒܐ) *παροψίς* phil Mt 23 25

ܦܐܝܐ *πρέπον* phil Mt 3 15 — *χάρις* s Lc 4 22 — *κομψός* phil Joh 4 52

ܦܐܝܐܠܘܣ *πάντως* phil Lc 5 23

ܦܐܪܐ *καρπός* p s c phil Mt 3 8 Joh 4 36 p s phil Mc 4 7 p c phil Mt 7 16 phil Lc 12 17 — *γένημα* s Mt 26 29

ܦܓܢܐ *πήγανον* p s c Lc 11 42

ܦܓܢܐ id. phil eod. loco

ܦܓܥ (seq. ܒ) *ὑπαντάω* p s c Lc 8 27 p s phil Mc 5 2 14 13 p phil Mt 28 9 s Mt 8 28 — *συναντάω* p s c phil Lc 9 37 22 10

ܦܓܪܐ *σῶμα* p s c phil Mt 5 29 Lc 11 34 23 52 p s phil Mt 10 28 27 58 Mc 14 22 Joh 2 21 19 40 p c phil Mt 6 22 p phil Mc 15 43 Joh 19 38 — *σάρξ* p s c Joh 6 51—56. 63 p s phil Mt 26 41 p s Mc 14 38 c Joh 1 14 p Mt 19 6 — *πτῶμα* p s Mt 24 28 phil Mt 14 12 — ܐܝܟ ܕܦܓܪܐ *κατὰ τὴν σάρκα* s Joh 8 15

ܦܓܪܢܐܝܬ *κατὰ τὴν σάρκα* p Joh 8 15

ܦܕܢܐ (cum ܕܕܒܪ) *ἀροτριόω* p s c Lc 17 7

ܦܗܐ (seq. ܪܥܝܢܐ) *μετεωρίζομαι* p phil Lc 12 29

ܦܓ *ψύχομαι* p Mt 24 12

Pa *καταψύχω* phil Lc 16 24

ܦܘܡܐ *στόμα* p s c phil Mt 4 4 12 34 15 11 Lc 19 22 p s phil Lc 4 22 p c phil Mt 5 2 — ܒܦܘܡ *διά* (c. acc.) c Mt 1 22

ܐܬܦܐܪ *ἐμβριμάομαι* phil Mc 14 5

ܦܫ *μένω* p s c Joh 7 9 p Lc 24 29 Joh 12 24 phil Joh 19 31 — *ὑπομένω* p s phil Lc 2 43

ܦܚܐ *παγίς* s c phil Lc 21 35

ܦܚܙܘܬܐ *ἀσέλγεια* phil Mc 7 22

ܦܚܡ Pa *συμβάλλω* p s phil Lc 2 19 — *ἀντιβάλλω* phil Lc 24 17

ܦܚܣܘܢܐ *συμπόσιον* phil Mc 6 39

ܦܚܪܐ *κεραμεύς* p s Mt 27 7

ܦܚܪܢܐ figularius phil Mt 27 7

ܦܚܬܐ *χάσμα* phil Lc 16 26

ܦܛܝܡܐ *σιτευτός* p s c Lc 15_{23} — *σιτιστόν* c Mt 22_{4}

ܡܦܛܡܐ *σιτιστός* p Mt 22_{4}

ܦܛܝܪܐ *ἄζυμον* p s c phil Lc 22_{1} p s phil Mt 26_{17} Mc 14_{1}

ܦܝܣ (seq. ܠܒ) *πείθω* phil Mt 27_{20} 28_{14}

ܐܦܝܣ (Af) *πείθω* p s Mt 27_{20} s Mc 15_{11} — *ἐρωτάω* phil Joh 14 $_{16}$ — *παρακαλέω* phil Mt 26_{53} Mc $5_{10.17.23}$ — *ἐπιτρέπω* p s c phil Mt 8_{21} 19_{8} Lc 9_{59} p s phil Mc 5_{13} 10_{4} p phil Joh 19_{38} — *ἐντέλλομαι* p s phil Mc 10_{4}

Ettaf *συνίημι* s Mc 7_{14} — (cum ܠܐ) *ἀπειθέω* p phil Joh 3_{36}

ܡܬܦܝܣܢܐ (cum ܠܐ) *ἀπειθής* phil Lc 1_{17}

ܦܟܐ *σιαγών* p s c phil Mt 5_{39} p s phil Lc 6_{29} — *ῥάπισμα* p s phil Joh 18_{22} p s Mc 14_{65} p phil Joh 19_{3}

ܦܟܗ *μωραίνομαι* p s c phil Mt 5_{13} Lc 14_{34} — *ἄναλος γίγνομαι* p Mc 9_{50}

ܦܠܐܬܐ *παραβολή* p s c phil Mt 13_{3} p s phil Mc 13_{28} s c phil Mt 22_{1} phil Mt 13_{31} Mc 3_{23} 4_{1} 7_{17} Lc 4_{23} 13_{6} 18_{1} — *παροιμία* p s phil Joh 10_{6} 16_{25}

ܦܠܐ comparo phil Mc 4_{30}

ܦܠܓ *διχοτομέω* p s c phil Lc 12_{46} p s phil Mt 24_{51} — *μερίζομαι* p s c Lc 12_{13} — *διχάζω* p s c phil Mt 10_{35}

Pa *μερίζομαι* phil Lc 12_{13} — *διαμερίζομαι* p s c phil Lc 23_{34} p s phil Mt 27_{35} Mc 15_{24} p phil Joh 19_{24} — *διαμερίζω* p s c phil Lc 22_{17} p s phil Mc 6_{41} — *διαδίδωμι* p s c Joh 6_{11}

Etpe (seq. ܥܠ) *μερίζομαι κατά τινος* phil Mt 12_{25} — *διαμερίζομαι* p c phil Lc 12_{53}

Etpa *διστάζω* p s c phil Mt 14_{31} p phil Mt 28_{17} — *διακρίνομαι* p s c phil Mt 21_{21} p s phil Mt 11_{23} — *μερίζομαι* p s c Mt 12_{25} p s phil Mc 3_{24} — *διαμερίζομαι* p s c phil Lc 11_{17}

ܦܠܓܐ *ἥμισυς* p s phil Mc 6_{23} — (cum ܓܢܐ) *παραλυτικός* c Mt 4_{24}

ܦܠܓܘܬܐ *σχίσμα* p s c Joh 7_{43} p s Joh 10_{19} p Joh 9_{16} — *διαμερισμός* p s c phil Lc 12_{51} — *ἐφημερία* s Lc 1_{5} — *μέρος* p Lc 15_{12}

ܡܦܠܓܢܐ *μεριστής* p phil Lc 12_{14}

ܦܠܚ *δουλεύω* p s c phil Lc 15_{29} p s phil Lc 16_{13} p c phil Mt 6_{24} — *λατρεύω* p s c phil Mt 4_{10} p s phil Lc 1_{74} 2_{37} 4_{8} — *σκάπτω* p s c Lc 13_{8} — *λατρείαν προσφέρω* s Joh 16_{2} — *ἐργάζομαι* p s c phil Lc 13_{14} Joh 6_{27} p phil Mt 7_{23} 21_{28} Joh 9_{4} phil Mt 25_{16} — *ποιέω* s c Mt 20_{12} — (cum ܝܬܝܪ) *προσεργάζομαι* phil Lc 19_{16}

ܦܠܚܐ *ἀμπελουργός* p s c Lc 13_{7} — *γεωργός* p s c phil Mt 21_{33} Lc 20_{9} p s phil Mc 12_{1} Joh 15_{1}

ܦܘܠܚܢܐ *ἐργασία* phil Lc 12_{58}

ܦܠܚܢܘܬܐ *πλῆθος* phil Lc 2_{13}

ܦܠܛ Pa *ῥύομαι* s Mt 27_{43}

ܦܠܛܝܐ *πλατεῖα* phil Mt 6_{5} 12_{19} Lc 10_{10}

ܦܠܢ *ὁ δεῖνα* p s phil Mt 26_{18}

ܦܠܓܐ *εὐκαιρία* p s c Mt 26_{16} p s Mt 26_{16} Mc 14_{11}

ܦܠܫ *διορύττω* p c phil Mt 6_{19} f.

Etpe *διορύττομαι* p s c phil Lc 12_{39} p s phil Mt 24_{43}

ܦܢܐ ἀναλύω p phil Lc 12_{36} — ἐπιστρέφομαι p phil Mt 10_{13}
Etpe ἐπιστρέφω p s c phil Lc 17_{4} 22_{32} p c phil Mt 13_{15} p phil Mc 4_{12} — στρέφομαι p s c phil Lc 7 $_{44}$ 22_{28} Joh 1_{38} p s phil Joh 20_{14} 21_{20} p c phil Lc 9_{55} p phil Mt 9 $_{22}$ Mc 8_{33}
Pa ἀποκρίνομαι p s c phil Lc 22 $_{68}$ phil Mc 3_{33} 7_{28} 12_{34} 14_{60} 15_{4} Mt 3_{15} 8_{8} $21_{1.29}$ 24_{4} 25_{26}
Etpa ἐπιβλέπω p s Lc 9_{38}
Af στρέφω p phil Mt 5_{39} — ἐπιστρέφω p phil Lc 1_{16}

ܦܝܢܟܐ πάροψις s c phil Mt 23_{25} — πίναξ p s c phil Mt 14_{8} p s phil Mc 6_{25}

ܦܢܣܐ φανός phil Joh 18_{3}

ܦܘܢܩܐ τρυφή p phil Lc 7_{25}

ܦܢܩܝܬܐ πινακίδιον p s phil Lc 1_{63}

ܦܣܐ κλῆρος p phil Mt 27_{35} Lc 23 $_{34}$ Joh 19_{24}
ܐܦܣ (Af) (seq. ܥܠ) κλῆρον βάλλω s c Lc 23_{34} s Mt 27_{35}

ܦܝܣܛܝܩܘܣ πιστικός s Joh 12_{3}

ܦܣܛܩܘܣ ψίττακος s Mc 14_{3}

ܦܣܚܐ πάσχα s Mc 14_{1}

ܦܣܠ λατομέω phil Mc 15_{46}
ܦܣܝܠܐ λαξευτός phil Lc 23_{53}

ܦܣܩ ἀποκόπτω p s phil Joh 18_{26} phil Mc 11_{8} Joh 18_{10} — ἀποκεφαλίζω p s c phil Lc 9_{9} p s phil Mc 6_{16} p c phil Mt 14_{10} — κοπιάω s c Mt 14_{32} — συντίθεμαι p s phil Joh 9_{22} — ἐκκόπτω p s c phil Mt 18_{8} Lc 13_{7} p c phil Mt 5_{30} — κόπτω p c phil Mt 21_{8} — διατάσσω s c Lc 3_{13} — φέρω τὴν κεφαλήν s phil Mc 6_{27} — (cum ܣܒܪܐ) ἀπελπίζω p s phil Lc 6_{35}
Pa κατακόπτω phil Mc 5_{5} — διασπάομαι p Mc 5_{4}
Etpe φεύγω s c Joh 10_{5} — ἐκκόπτομαι p s c phil Mt 3_{10} 7_{19} Lc 3_{9}

ܦܣܩܝܬܐ κειρίαι p s phil Joh 11_{44}

ܦܥܠܐ ἐργάτης p s c phil Mt 20_{1} Lc 10_{2} p s phil Mt 9_{37}

ܦܨܚܐ πάσχα p s phil Mt 26_{2} Joh 18_{28} p phil Mc 14_{1}

ܦܨܐ σώζω p Mt 8_{5} 27_{40} Mc 15_{30} Joh 12_{27} — ῥύω p c phil Mt 6_{13} c phil Lc 11_{4}

ܦܩܠܐ μογιλάλος p s phil Mc 7_{32}

ܦܩܩ βαττολογέω p c Mt 6_{7}

ܦܩܕ προστάττω p s c phil Mt 1_{24} — διατάττω p s c phil Lc 8_{55} p phil Lc 3_{13} — ἀναγκάζω s c Mt 14_{22} — συντάττω p s phil Mt 26_{19} 27 $_{10}$ — ἐπιτάττω p s phil Mc 1_{27} p phil Mc 6_{27} 9_{25}
Etpe διατάττομαι p phil Lc 17_{9}
Pa προστάττω p s c phil Mt 8_{4} p s phil Lc 5_{14} — διατάττω p s c phil Mt 11_{1} — παραγγέλλω p s Mt 10_{5} p Mc 6_{8} Lc 5_{14} — τάσσομαι phil Mt 28_{16} — ἐντέλλομαι p s c phil Mt 4_{6} 19_{7} p s phil Mc 10_{3} Joh 15_{17} p Mc 11_{6} — διαστέλλομαι p s phil Mc 8_{15} 9_{9} p c phil Mt 16_{20}
ܦܘܩܕܢܐ ἐντολή p s c phil Mt 5_{19} 15_{3} 20_{36} Lc 18_{20} p s phil Mc 10 $_{5.19}$ 12_{28} Joh 15_{10} p s Joh 10_{18} p phil Mc 7_{8} — παράδοσις s c Mt 15_{2}f. Mc 7_{5} — ἔνταλμα p s phil Mc 7_{7} — δόγμα p phil Lc 2_{1}

ܦܩܚ (phil ܦܩܚܐ) συμφέρει p s c phil Mt 5_{29} p s phil Joh 11_{50} 16_{7} p s c Mt 18_{6} 19_{10} p phil Joh 18 $_{14}$ — καλόν ἐστιν p s Mt 26_{24}

Mc 9 42 14 21 — *λυσιτελεῖ* p s c Lc 17 2

ܦܫܝܛܬܐ *δδὸς λεῖα* p s c Lc 3 5 — planities p s c Lc 3 4 — (seq. ܕܘܟܬܐ) *τόπος πεδινός* p s Lc 6 17

ܦܪܘܓܐ *νοσσός* p s phil Lc 2 24 — *νοσσίον* p s c phil Lc 13 34 p s phil Mt 23 37

ܦܘܪܓܝܐ voluptas phil Lc 12 29

ܦܪܓܠ *παρήγγειλεν* phil Mt 10 5 Mc 6 8 8 6 Lc 5 14 9 21

ܦܪܓܠܐ *φραγέλλιον* p s phil Mt 27 26 p phil Joh 2 15

ܦܪܕܬܐ *κόκκος* p s c phil Mt 13 31 17 20 Lc 13 19 17 6 p s phil Joh 12 24

ܦܪܕܝܣܐ *παράδεισος* p s phil Lc 23 43

ܦܪܚ Pa *κατεσθίω* p s c Lc 15 30 — *διασκορπίζω* p Lc 16 1

ܦܪܚܬܐ *τὰ πετεινά* p s phil Mc 4 4 p c phil Mt 6 26

ܦܪܚܝܘܬ *ἀσώτως* p s c Lc 15 13

ܦܪܛ *τίλλω* c Mt 12 1

ܦܪܛܘܬܐ *ψιχίον* phil Mt 15 27 Mc 7 28 Lc 16 21

ܦܪܣ *στρώννυμι* c Mt 21 8 — *ὑποστρώννυμι* p s c Lc 19 36

Pa *δειγματίζω* p s c phil Mt 1 19

ܦܪܣܐ *σιτομέτριον* p s c Lc 12 42 — *τροφή* s Mt 24 45

ܦܪܗܣܝܐ *παῤῥησίᾳ* phil Joh 7 4

ܦܪܣܝܐ id. s Joh 11 54

ܦܪܥ *ἐκφύω* p s phil Mt 24 32 p s Mc 13 28

Af *προβάλλω* p c phil Lc 21 30

ܦܪܥ *ἀποδίδωμι* p s c phil Mt 6 4 18 25 Lc 7 42 12 59 19 8 s c phil Lc 10 35 p c phil Mt 16 27 phil Mt 5 26. 33 20 8

Etpe *ἀπολαμβάνω* p s c phil Lc 23 41 p s phil Lc 6 34 — *ἀνταποδίδομαι* phil Lc 14 14

ܦܘܪܥܢܐ *ἀνταπόδομα* p c phil Lc 14 12

ܦܪܥܢܐ id. s eod. loco

ܦܪܨܘܦܐ *πρόσωπον* p s phil Lc 1 77 2 31 p c phil Mt 11 10 p phil Mt 6 16 Mc 12 14 phil Mc 14 65

ܦܪܩ *ἀποσπάομαι* p s c Lc 22 41 — *λυτρόομαι* p s c phil Lc 24 21 — *σώζω* p phil Mt 14 30 phil Mt 1 21 8 25 — *προέρχομαι* s Mc 14 35 p Mt 26 39 — *ἀποχωρέω* p s c Lc 9 39 — *ῥύω* p Lc 11 4 — *ἀφίστημι* p s c Lc 13 27 — *ἀφίσταμαι* p Lc 2 37 — *ῥύομαι* p phil Mt 27 43 — *ἐξέρχομαι* p s Lc 5 8 — *ἀναχωρέω* p Mt 9 24

ܦܪܘܩܐ *σωτήρ* p phil Lc 2 11 phil Lc 1 47 Joh 4 42

ܦܘܪܩܢܐ *λύτρον* p s phil Mc 10 45 p c phil Mt 20 28 — *σωτηρία* p phil Lc 1 69 phil Lc 19 9 Joh 4 22 — *λύτρωσις* p s phil Lc 1 68 2 38 — *σωτήριον* phil Lc 2 30 3 6 — *ἀναλύτρωσις* p s c phil Lc 21 28

ܦܪܩܐ *ἀπέχει* p s c Lc 24 13 — abest c Mt 14 24

ܦܪܫ *διακρίνω* p phil Mt 16 3 — *ἀναδείκνυμι* p s c Lc 10 1 — *δοκιμάζω* p Lc 12 56 — *ὑποστρέφω* p Lc 17 18 — *ἀφορίζω* phil Lc 6 22 — *διαχωρίζομαι* p s c phil Lc 9 33

Etpe *ὁρίζομαι* p Lc 22 22 — *διίσταμαι* p phil Lc 24 51

Pa *ἀφορίζω* p s c phil Mt 13 49 p s phil Mt 25 32 p s Lc 6 22 — *χωρίζω*, *χωρίζομαι* p s phil Mt 19 6 Mc 10 9

Etpa *ἀποχωρέω* phil Mt 7 23

ܦܪܝܫ *χωρίς* phil Joh 20 7

ܦܪܬܘܬܐ *ψιχίον* p s c Mt 15 27 p s Mc 7 28 p Lc 16 21

ܦܣܝܚܐ *χωλός* p phil Mt 18_{8} — *κυλλός* p phil Mc 9_{43}

ܦܫܛ *ἐκτείνω* p s c phil Mt $12_{13.49}$ p s phil Mc 1_{41} 3_{5} p c phil Mt 8_{3} p phil Lc 5_{13} Joh 21_{18} phil Mt 26_{51} Lc 22_{53}
Etpe *ἀνακύπτω* p s c phil Lc 13_{11}
Etpa *ἀνορθόομαι* p Lc 13_{13} — (cum ܦܫܘܛܐ) id. s c eod. loco
ܦܫܝܛܐ *ἁπλοῦς* p s c phil Lc 11_{34} p c phil Mt 6_{22}

ܦܫܪ Etpa *ἀπορέομαι* phil Joh 13_{22} — *διαπορέω* phil Lc 9_{7}

ܦܫܩ Pa *διανοίγω* p s c Lc 24_{32} — *μεθερμηνεύομαι* phil Joh 1_{43} — *φράζω* p s c phil Mt 13_{36} 15_{15} — *ἐπιλύω* p Mc 4_{34}
Etpa *ἑρμηνεύομαι* phil Mt 1_{23} Joh 1_{43} — *μεθερμηνεύομαι* p phil Mc 15_{22}
ܡܬܦܫܩܐ *λεγόμενος* p Mt 27_{33}
ܦܫܝܩܐ *εὔκοπος* p s phil Mt 9_{5} Lc 5_{23} s c phil Mt 19_{24}
ܦܫܝܩܐܝܬ *ὀρθῶς* p s Mc 7_{35} — *ἐν παῤῥησίᾳ* p s Joh 11_{14} s Joh 10_{24} 16_{29}

ܦܬܐ Af *πλατύνω* p s c phil Mt 23_{5}

ܦܬܓܡܐ *λόγος* p s Mc 12_{28} p Mt 15_{23} — *ῥῆμα* s c Mt 4_{4} — *ἀπόκρισις* p s c phil Lc 20_{26} p s phil Lc 2_{47} p c phil Joh 1_{22} p phil Joh 19_{9} — (seq. ܗܦܟ) 1) *ἀποκρίνομαι* p s phil Joh 18_{22} 2) *ἀποδίδωμι περί τινος* p s c Mt 12_{36}

ܦܬܚ *ἀνοίγω* p s c phil Mt 2_{11} p s phil Lc 4_{17} p s phil Mt 5_{2} — *διανοίγω* p s c phil Lc 24_{45} p s phil Lc 2_{23} — *ἀναπτύσσω* p s phil Lc 4_{17} — *συντρίβω* p Mc 14_{3}
Pa *διανοίγω* phil Lc 24_{32}
Etpa *διανοίγομαι* p s phil Mc 7_{35} — *ἀνοίγομαι* p s phil Mt 27_{52} Joh 9_{10}
ܡܦܬܟܐ *ποικίλος* phil Mc 1_{34} Lc 4_{40}
ܡܦܬܠܐ *διεστραμμένος* s c Mt 17_{17}
ܦܘܬܩܐ *πανδοκεῖον* p s c phil Lc 10_{34}
ܦܘܬܩܝܐ *πανδοκεύς* p s c phil Lc 10_{35}
ܦܬܘܪܐ *τράπεζα* p s c phil Lc 19_{23} p s phil Mc 7_{28} p c phil Mt 21_{12} p phil Joh 2_{15} p Mc 2_{26} — (seq. ܠܚܡܐ) *πρόθεσις* p Mt 12_{4}

ܨ

ܨܒܐ *θέλω* p s c phil Mt 1_{19} p s phil Mc 1_{40} 3_{13} — *ἐπιχειρέω* p s Lc 1_{1} — *εὐδοκέω* p c phil Lc 12_{32} c Mt 17_{5} — *συνευδοκέω* p Lc 11_{48}
Etpe *εὐδοκέω* p s c phil Mt 3_{17} p phil Mt 17_{5} s Lc 12_{32} — *αἱρετίζω* p s c phil Mt 12_{18}
ܡܨܛܒܐ ܠܝ *δοκεῖ μοι* s Mt 17_{25}
Pa *κοσμέω* p s c phil Lc 11_{25} — *συνευδοκέω* phil Lc 11_{48}
ܨܒܝܢܐ *πρόθυμος* s Mt 26_{41}
ܨܒܝܢܐ *εὐδοκία* p s c phil Mt 11_{26} — p s phil *βουλή* Lc 7_{30} — *θέλημα* p c phil Mt 6_{10} Joh 1_{13} — *πρᾶγμα* p s c Mt 18_{19} s Lc 1_{1} — *αἴτημα* s Lc 23_{24}

ܨܒܥ *πλήθω* s Mt 27_{48} — *βάπτω* p s phil Lc 16_{24} — *ἐμβάπτω* p s phil Joh 13_{26} p phil Mt 26_{23} — *ἐμβάπτομαι* p phil Mc 14_{20}
Pa *βρέχω* p s c phil Lc 7_{38}
ܨܒܥܐ *δάκτυλος* p s c phil Lc 11_{20} p s phil Mc 7_{33} Joh 20_{27} p phil Mt 23_{4} p s Joh 20_{25}

ܨܒܬ Pa *κοσμέω* p s c phil Mt 12_{44}

Lc 21_{5} p s phil Mt 23_{29} phil Mt 25_{7}

ܨܕܝ Af (seq. ܒ) ἀτενίζω phil Lc 22_{56}

ܨܗܝܐ διψάω p s c phil Mt 5_{6} Joh 4_{18} 6_{35} 7_{37} p phil Mt 25_{35} Joh 19_{28}

ܨܕ ἀγρεύω p phil Mc 12_{13} — πιάζω p s phil Joh $21_{3.10}$ — παγιδεύω p s c phil Mt 22_{15} — συλλαμβάνω p phil Lc 5_{9} — θηρεύω phil Lc 11_{54} — (cum ܢܘܢܐ) ἁλιεύω p s phil Joh 21_{3} — (cum ܚܝܐ) ζωγρέω p s phil Lc 5_{10}

ܨܝܕܐ ἄγρα p s phil Lc 5_{9}

ܨܝܕܐ ἁλεεύς p s c phil Mt 4_{18} p s phil Lc 5_{2} Mc 1_{16} f. (seq. ܕܢܘܢܐ)

ܡܨܝܕܐ δίκτυον p s c phil Mt 4_{20} p s phil Mc 1_{16} Lc 5_{2} Joh 21_{6} — ἀμφίβληστρον p s c phil Mt 4_{18} p s phil Mc 1_{16} — σαγήνη p s c phil Mt 13_{47}

ܨܘܡ νηστεύω p s c phil Lc 18_{12} p s phil Mt 4_{2} 9_{14} p c phil Mt 6_{16}

ܨܘܡܐ νηστεία p s phil Lc 2_{37} p phil Mt 17_{21}

ܨܝܡܐ νῆστις p s phil Mt 15_{32} Mc 8_{3}

ܨܘܪܐ τράχηλος p s c phil Lc 15_{20} 17_{2} p s phil Mc 9_{42}

ܨܬ ἀκούω p s c Joh 3_{29}

ܨܚܘܬܐ εὐδία p phil Mt 16_{2}

ܨܚܝ Pa κακολογέω p s c phil Mt 15_{4} p s Mc 7_{10} — λοιδορέω p s phil Joh 9_{28}

ܨܚܠܝܬܐ ἀσέλγεια p s Mc 7_{22}

ܨܠܠ Pa διϋλίζω p s c phil Mt 23_{24}

ܨܠܐ κλίνω p phil Lc 9_{12}

Pa προσεύχομαι p s c phil Mt 5_{44} 6_{9} Lc 3_{21} 18_{10} p s phil Mt 26_{41} Mc 1_{35} 6_{46} Lc 5_{16} p c phil Mt 6_{5}

ܨܠܘܬܐ προσευχή p s c phil Lc 19_{46} 22_{45} p s phil Mc 9_{29} Lc 6_{12} p c phil Mt 21_{13} p s Lc 1_{13} 2_{37} 6_{12} p phil Mt 17_{21}

ܨܠܝܒܐ σταυρός p phil Mc 10_{21} c phil Mt 10_{38} phil Mt 16_{24} 27_{32} Mc $15_{21.30}$ Lc 23_{26} Joh 19_{17}

ܨܠܒ σταυρόω p phil Joh 19_{6} phil Mt 20_{19} Mc 15_{13} 24_{25} Lc $23_{21.33}$ Joh 19_{10} p Mc 12_{4} — κρεμάννυμι p s c Lc 23_{39}

Etpe σταυρόομαι p s c phil Lc 24_{7} phil Mt 26_{2} 27_{22} Joh 18_{11} 19_{32} Mc 15_{15} 16_{6} — ἐξουδενέομαι s Mc 9_{12}

ܨܠܡܐ εἰκών p s c phil Mt 22_{20} Lc 20_{24} p s phil Mc 12_{16}

ܨܠܦ Pa κατακόπτω p s Mc 5_{5} — κεφαλαιόω p phil Mc 12_{4} — τραυματίζω p phil Lc 20_{12} — δέρω s c Lc 20_{11}

ܨܡܚܐ splendor s c Mt 13_{6}

ܨܢܪܬܐ ἄγκιστρον s c Mt 17_{27}

ܨܥܪ Pa ὑβρίζω p s c phil Mt 22_{6} Lc 11_{45} p s phil Joh 8_{49} — ὑβρίζομαι phil Lc 18_{32} — δέρω p phil Lc 20_{11} — ἀτιμάζω p s phil Joh 8_{49}

ܨܥܝܪܐ ἄτιμος p Mt 13_{57}

ܨܥܪܐ ἀτιμία p phil Mc 12_{4}

ܨܦܝ εἰσέρχομαι p Lc 21_{35}

ܨܦܝܬܐ παγίς phil Lc 21_{35}

ܨܦܘܢܝܐ συμφωνία s c Lc 15_{25}

ܨܦܪܐ πρωΐα p s Mt 27_{1} p phil Joh 21_{4} — ܒܨܦܪܐ πρωΐ p s phil Mc 11_{20} p phil Mc 1_{35} p s Mc 15_{1} — ܠܨܦܪ " id. phil Mc 15_{1}

ܨܦܪܐ στρουθίον p s c phil Lc 12_{6} p s phil Mt 10_{29}

ܨܨܐ ἧλος p phil Joh 20_{25}

ܨܪܐ διαρρήγνυμι p Mc 14_{63} — ῥήσσω s Mt 9_{17}

ܨܪܐ Etpe *σχίζομαι* p s c Lc 23$_{45}$ p s Mt 27$_{51}$ Mc 15$_{38}$
Pa *διαῤῥήγνυμι* p s phil Mt 26$_{65}$ s phil Mc 14$_{63}$ — *ῥήγνυμι* p s phil Mc 2$_{22}$
Etpa *σχίζομαι* p s phil Mt 27$_{51}$ p s Joh 21$_{11}$ — *διαῤῥήσσομαι* p s Lc 5$_{6}$ — *ῥήγνυμι* p phil Mt 9$_{17}$
ܨܪܟ Etpe *ὑστερέομαι* phil Lc 15$_{14}$
ܨܪܘܦܐ *κολλυβιστής* c Mt 21$_{12}$

ܩ

ܩܒܠ Pa *δέχομαι* p s c phil Mt 10$_{40}$ 18$_{5}$ Lc 18$_{17}$ p s phil Mt 10$_{14}$ Mc 6$_{11}$ 9$_{37}$ 10$_{15}$ Lc 2$_{28}$ p s Mc 4$_{16}$ — *ἀποδέχομαι* p s c phil Lc 8$_{40}$ — *προσδέχομαι* s Lc 2$_{25}$ — *λαμβάνω* p s c Mt 13$_{20}$ 19$_{29}$ Joh 3$_{11}$ p s Mc 4$_{16}$ 12$_{40}$ Joh 12$_{48}$ — *συλλαμβάνω* p Lc 1$_{31}$ — *παραλαμβάνω* p s phil Mc 7$_{4}$ p c Joh 1$_{11}$ — *ἀπέχω* p s c phil Mt 6$_{2}$ p s phil Lc 6$_{24}$ — (seq. ܒܥܘܒܐ) *ἐναγκαλίζομαι* phil Mc 9$_{36}$
Etpa *δεκτός εἰμι* p s Lc 4$_{24}$
ܩܘܒܠܐ *δοχή* p phil Lc 5$_{29}$ 14$_{13}$
ܠܩܘܒܠ *πρός* (c. acc.) p Mt 19$_{8}$ Mc 14$_{54}$ — *ἀπέναντι* phil Mt 27$_{61}$ — *κατά* (c. gen.) p c phil Mt 12$_{30}$ p phil Mc 9$_{40}$ — c. suff. (ܠܩܘܒܠܗܘܢ etc.) *ἀπέναντι* p Mt 27$_{61}$ — *κατέναντι* p phil Mc 11$_{2}$ Mt 21$_{2}$ — *κατά* (c. gen.) s Mc 9$_{40}$ — ܠܩܒܠ *ἀπέναντι* s Mt 27$_{61}$ — *κατέναντι* s Mc 11$_{2}$ c Mt 21$_{2}$
ܩܘܒܠܢܐ *συγκυρία* phil Lc 10$_{31}$
ܡܩܒܠܢܐ *ὁ ἀντιλέγων* phil Joh 19$_{12}$
ܡܩܒܠܢܝܐ *ἐναντίος* phil Mc 6$_{48}$

ܩܒܪ *ἐνταφιάζω* p s phil Mt 26$_{12}$ p phil Joh 19$_{40}$ — *θάπτω* p s c phil Mt 8$_{21}$ 14$_{12}$ Lc 9$_{59}$ — *ἐν μνημείῳ ἔχω* s Joh 11$_{17}$
Etpe *θάπτομαι* p s phil Lc 16$_{22}$ — *ἐνταφιάζομαι* s Joh 19$_{40}$
ܩܒܪܐ *τάφος* p s phil Mt 23$_{27}$ p phil Mt 27$_{61}$ — *μνημεῖον* p phil Joh 19$_{42}$ phil Mt 23$_{29}$ Mc 6$_{29}$ 16$_{3}$ Joh 11$_{17}$ 19$_{41}$ 20$_{2}$ s Mt 8$_{28}$
ܩܒܘܪܬܐ *ἐνταφιασμός* p phil Mc 14$_{8}$ phil Joh 12$_{7}$
ܩܒܘܪܐ id. p s Joh 12$_{7}$
ܒܝܬ ܩܒܘܪܐ *μνημεῖον* p phil Mc 5$_{2}$ s p Mt 23$_{29}$ Mc 16$_{2}$ f. Joh 19$_{41}$ s Mc 5$_{3}$ p Joh 11$_{17}$ — *ταφή* p s phil Mt 27$_{7}$ — *τάφος* s Mt 27$_{61}$ — *μνῆμα* p s Mc 16$_{2}$
ܒܝܬ ܩܒܘܪܬܐ *μνημεῖον* p s phil Mc 5$_{5}$ p s Mc 6$_{29}$ — *μνῆμα* p s phil Mc 5$_{5}$
ܡܩܒܪܢܐ *ἐνταφιασμός* s Mc 14$_{8}$
ܩܐܒܘܬܐ *κιβωτός* phil Lc 17$_{27}$
ܩܒܘܬܐ id. s Mt 24$_{38}$ Lc 17$_{27}$
ܩܝܒܘܬܐ id. phil Mt 24$_{38}$
ܩܕܡ *προέρχομαι* p phil Mc 6$_{33}$ — *προάγω* p phil Mt 21$_{31}$ 26$_{32}$ 28$_{7}$ Mc 10$_{32}$ 14$_{28}$ 16$_{7}$
Pa *ὀρθρίζω* p s c phil Lc 21$_{38}$ — *προλαμβάνω* p s phil Mc 14$_{8}$ — *προφθάνω* p s c phil Mt 17$_{25}$ — *προάγω* s c Mt 21$_{31}$ s Mt 26$_{32}$ Mc 14$_{28}$ 16$_{7}$
ܩܕܡܝܐ *ἀρχεῖος* p s c phil Mt 5$_{21.33}$ — *πρῶτος* p s c phil Mt 17$_{27}$ p s phil Mc 9$_{35}$ p c phil Mt 22$_{38}$
ܩܕܡܝܬ *πρῶτον* phil Mt 5$_{24}$ 6$_{33}$ 7$_{5}$ 8$_{21}$ 12$_{29}$ 13$_{30}$ 17$_{10}$ Mc 3$_{27}$ 13$_{10}$
ܠܩܕܡܝܢ *πρῶτον* p s c Mt 5$_{24}$ 8$_{21}$

13_{30} p s phil Mc 9_{11} f. p s Mc 3_{27} 7_{27} 13_{10} p c Mt 6_{33} 7_{5} 12_{29} 17_{10}

ܠܩܕܡ *ἔμπροσθεν* s Mt 5_{16}

ܩܕܡ *ἔμπροσθεν* p s c phil Mt 6_{2} 10_{32} 11_{10} p s phil Mt 25_{32} p c phil Mt 5_{16} 7_{6} — *ἀπέναντι, κατέναντι* phil Mt 27_{24} — *πρίν* p phil Mt $26_{34.75}$ phil Joh 4_{49} 8_{58} 14_{29} — *ἐνώπιον* p s c phil Lc 12_{6} p s phil Lc 7_{4} — *πρό* p s c phil Mt 11_{10} p phil Mt 8_{29} phil Mt 6_{8} — (cum ܡܢ) *πάλαι* phil Mt 11_{21} — ܡܢ ܩܕܡ ܙܒܢܐ *πάλαι* p phil Mc 15_{44} — ܡܢ ܩܕܡܝܢ *ἀπ' ἀρχῆς* p s Lc 1_{2} Joh 16_{4} s Joh 15_{27} — ܡܢ ܩܕܡܘ *ἤδη* phil Mt 14_{15} — ܩܡ ܩܕܡ *παρίστημι* p s phil Lc 2_{22}

ܩܕܫ Pa *ἁγιάζω* p s c phil Mt 23_{17} p s phil Joh 10_{36} 17_{17} — *ἁγνίζω* s Joh 11_{55}

Etpa *ἁγιάζομαι* p s c phil Mt 6_{9} Lc 11_{2}

ܩܕܝܫܐ *ἅγιος* p s phil Mc 1_{24} 6_{20} p phil Mt 24_{15} phil Mt 4_{5}

ܒܝܬ ܩܘܕܫܐ *ναός* s Mt 27_{51}

ܩܘܐ *μένω* p s c phil Joh 1_{32} f. 6_{27} p s phil Mt 26_{38} Joh 8_{35} pc phil Joh 3_{36} p phil Mc 14_{34}phil Joh 7_{9} 12_{24} s Joh 11_{6} — *διαμένω* p phil Lc 1_{22} — *προσμένω* p s c phil Mt 15_{32} p s phil Mc 8_{2} — *καθίζω* p s c Lc 24_{49}

ܩܠܐ *φωνή* p s c phil Mt 2_{18} Lc 9_{35} p s phil Mt 27_{46} Mc 1_{26} 15_{34} Joh 10_{3} p c phil Mt 3_{3} Joh 1_{23} — *κραυγή* s Mt 25_{6}

ܩܡ *ἵστημι* p s phil Mc $3_{24.31}$ p phil Joh 18_{16} p s Mc 7_{9} — *ἵσταμαι* s Mt 10_{28} — *ἀνίστημι* p s c phil Joh 6_{39} f. p s phil Mt 9_{9} Mc 8_{31} 12_{25} Lc 4_{16} p phil Mc 1_{35} 3_{26} — *ἀνίσταμαι* p s c phil Mt 12_{41} — *ἐπανίσταμαι* p s phil Mt 10_{21} — *καθίστημι* p c phil Lc 12_{44} — *πάριστημι* p s phil Joh 18_{22} — *ἐξανίστημι* p s c phil Lc 20_{28} p s phil Mc 12_{20} — (seq. ܠܩܘܒܠܝ) *ἀνθίστημι* p s c phil Mt 5_{39} — *ἀναπηδάω* p s phil Mc 10_{50} — *μένω* p s Joh 9_{41} — *ἐγείρω* p s phil Mt 9_{5} Mc 3_{3} 12_{26} — *ἐγείρομαι* p s c phil Mt 1_{24} 2_{20} 8_{15} 14_{2} p s phil Joh 13_{4} p c phil Mt 16_{21}

Af *ἵστημι* p s c phil Mt 4_{5} — *ἐγείρω* p s c phil Mt 3_{9} Lc 3_{8} p s phil Mc 1_{31} 9_{27} Lc 1_{69} Joh 2_{19} p phil Mt 12_{11} Joh 12_{2} s Mt 10_{8}

ܩܘܡܬܐ *ἡλικία* p s c phil Lc 2_{52} 12_{25} 19_{3} p c phil Mt 6_{27}

ܩܝܡܐ *ἀνάστασις* p s Lc 2_{34}

ܩܝܡܬܐ *ἀνάστασις* p s c phil Mt 22_{31} Lc 20_{27} p s phil Mc 12_{18} p c phil Mt 22_{28} Joh 5_{29} s phil Joh 11_{24} c phil Mt 22_{23} phil Lc 2_{34} — *ἔγερσις* p s phil Mt 27_{53}

ܩܡܝܨܐ *χιτών* p phil Joh 19_{23}

ܩܛܠ *ἀποκτείνω* p s c phil Mt 14_{15} phil Mc 3_{4} — *ἀπόλλυμι* phil Mc 3_{4} — *φονεύω* p s phil Mc 10_{19} — *θανατόω* s Mc 14_{55} — *θύω* p s Joh 10_{10} p c Mt 22_{4}

Pa *ἀναιρέω* p s c phil Mt 2_{16} — *φονεύω* p s phil Mt $23_{31.35}$

Etpe *τελευτάω* c Mt 15_{4}

ܩܛܠܐ *φόνος* p s c phil Lc $23_{19.25}$ p s phil Mc 7_{21} 15_{7}

ܩܛܘܠܐ *φονεύς* p s c phil Mt 22_{7}

ܩܛܡܐ *σποδός* p s c phil Mt 11_{21} Lc 10_{13}

ܩܛܝܢܐ *τεθλιμμένος* p c Mt 7_{14}

ܩܘܛܠܐ c, ܩܛܠܐ s ὄχλος Joh 7_{49}

ܩܛܦ τρυγάω p s phil Lc 6_{44}

ܩܛܪ δέω phil Joh 19_{40} — περιτίθημι s Mt 27_{48} — (seq. ܚܨܐ) διαζώννυμαι phil Joh 21_{7}

ܩܛܘܪܐ βιαστής p phil Mt 11_{12}

ܩܛܪܓ κατηγορέω p phil Mc 3_{2} phil Mt 12_{10} Mc 15_{1} Lc 23_{2} Joh 5_{45}

ܩܛܪܓܘܬܐ κατηγορία phil Joh 18_{29}

ܩܝܛܐ θέρος p s c phil Lc 21_{30} p s phil Mt 24_{32} Mc 13_{28}

ܩܘܛܘܣ κῆτος phil Mt 12_{40}

ܩܢܣܘܣ κῆνσος phil Mt 17_{24} 22_{17} Mc 12_{14}

ܩܝܣܐ ξύλον p s c phil Lc 23_{31} phil Mt $26_{47.55}$ Mc 14_{48} Lc 22_{52}

ܩܝܡܐ ἄροτρον phil Lc 9_{62}

ܩܘܠܬܐ ὑδρία p s c phil Joh 4_{28}

ܩܠܝܠܐ ἐλαφρός p s c phil Mt 11_{30}

ܩܠܝܠ ὀλίγον p s phil Mc 1_{19} 6_{31} — μικρόν p s phil Mc 14_{70}

ܩܠܝܠܐܝܬ ταχύ phil Mt 28_{8}

ܩܠܝܕܐ κλείς p phil Mt 16_{19}

ܐܩܠܝܕܐ id. c eod. loco

ܩܡܚܐ ἄλευρον p s c phil Mt 13_{33} Lc 13_{21}

ܩܡܨܐ ἀκρίς p s c phil Mt 3_{4}

ܩܢܐ κατασκήνωσις s Lc 9_{58}

ܐܩܢ κατασκηνόω p s c Lc 13_{19} p Mt 13_{32}

ܩܢܐ ἔχω phil Mt 22_{28} Mc 12_{33} — ἑτοιμάζω p s Mc 14_{15} — κτάομαι p s c phil Lc 18_{12} p s phil Mt 10_{9} — κερδαίνω p c Mt 16_{26} s c Lc 9_{25}

Etpe ἑτοιμάζω p s c Lc 9_{52} — καταρτίζω p s c phil Mt 4_{21}

ܩܢܝܢܐ ἐξουσία s Mc 13_{34} — βίος p s c phil Lc $15_{12.30}$ p c phil Lc 8_{43} s Mc 12_{44} — τὰ ὑπάρχοντα p s phil Lc 8_{3} p s Mt 25_{14} p c Mt 19_{21} p phil Lc 12_{33} — κτήματα, χρήματα p c phil Mt 19_{22} phil Mc 10_{22}

ܩܢܝܐ κάλαμος p s c phil Mt 11_{7} 12_{20} p s phil Mt 27_{29} Mc $15_{19.36}$

ܩܢܛܪܘܢܐ ἑκατοντάρχης p s Lc 7_{2} p c Mt $8_{5.8}$ — κεντυρίων p s phil Mc 15_{39}

ܩܢܛܪܘܢܐ κεντυρίων phil Mc 15_{44}

ܩܣܛܐ ξέστης p s phil Mc 7_{4}

ܩܣܛܘܢܪܐ φύλαξ p Mt 27_{65} f. — στρατιώτης p Mt 28_{12}

ܩܥܐ κράζω, κραυγάζω, ἀνακράζω p s c phil Mt 12_{19} Lc 19_{40} p s phil Mt 8_{29} 9_{27} Mc 1_{23} 3_{11} 5_{5} 9_{24} 15_{39} Joh 11_{43} p c phil Joh 1_{15} p phil Lc 4_{33} 9_{39} 23_{18} Joh 19_{12} phil Mc 14_{64} — φωνέω p s phil Mc 1_{26} — προσφωνέω p phil Mt 11_{16} — βοάω p Mc 15_{34} — ἀναβοάω p Mc 15_{8}

ܩܥܬܐ κραυγή p phil Mt 25_{6}

ܩܦܐ συναρπάζω s c Lc 8_{29}

ܩܦܚ Pa κολαφίζω p s phil Mt 26_{67} Mc 14_{65}

ܩܘܦܝܢܐ κόφινος p s c phil Joh 6_{13} p s phil Mc 6_{43}

ܩܦܣܐ (cum ܒܝܬ) ἀποθήκη p s c phil Lc 12_{18}

ܩܨ τιμάομαι p phil Mt 27_{9} — (seq. ܚܕ) συμφωνέω p s c phil Mt 20_{2}

ܩܨܐ κλάζω p s c phil Mt 14_{19} Lc 22_{19} 24_{30} p s phil Mt 26_{26} Mc 8_{19} — κατακλάζω p s phil Mc 6_{41}

ܩܨܝܐ κλάσμα p s c phil Mt 14_{20} Lc 9_{17} Joh 6_{12} p s phil Mc 6_{43} $8_{8.19}$

ܩܨܪܐ γναφεύς phil Mc 9_{3}

ܠܐ ܡܩܨܪܐ ἄγναφος phil Mt 9_{16} Mc 2_{21}

ܩܪ *ψύχομαι* phil Mt 24_{12}
ܩܪܝܪܐ *ψυχρός* p s c phil Mt 10_{42}
ܩܪܪ *καταψύχω* s Lc 16_{24}
ܩܪܐ *βοάω* p c Joh 1_{23} s Mc 15_{34} — *φωνέω* p s phil Mc 9_{35} $14_{30.68}$ 15_{35} p s phil Mt 26_{74} Joh 10_{3} $13_{13.38}$ p c phil Mt 20_{32} — *ἀναγιγνώσκω* p s c phil Mt 12_{3} Lc 10_{26} p s phil Mt 24_{15} Mc 2_{25} 12_{10} Lc 4_{16} p phil Joh 19_{20} — *συνκαλέω* p s phil Mc 15_{16} — *καλέω* p s c phil Mt 1_{21} p s phil Mc 1_{20} p phil Lc 14_{9} phil Lc 14_{7} — ܩܪܝܐ *κλητοί* p s c phil Mt 20_{16} 22_{14} — *προσφωνέω* p s phil Lc 5_{13} — *λέγω* p s Joh 15_{15} — *προσκαλέομαι* p s c phil Lc 16_{5} p s phil Mt 10_{1} Mc $3_{14.23}$ 6_{7} 8_{1} 12_{43} s Mc 10_{16} — (seq. ܩܪܢܐ) *σαλπίζω* p s c Mt 6_{2}
Etpe *καλέομαι* p s c phil Mt 2_{23} p phil Joh 2_{2} — *ἐπικαλέομαι* phil Mt 10_{3}
ܩܪܝܬܐ *δοκός* p s phil Lc 6_{41} p c phil Mt 7_{3}
ܩܪܒ *προσέρχομαι* p s c phil Mt 4_{11} 5_{1} 8_{5} p s c Mt 4_{3} p phil Mc 12_{28} c phil Mt 17_{7} s c Mt 1_{18} p Lc 23_{36} — *στρέφω* s c Mt 5_{39} — *κρατέω* s Mt 9_{25} — *προσλαμβάνομαι* c Mt 16_{22} — *ἅπτομαι* p s phil Lc 5_{13} p s c Mt $8_{3.15}$ p s Mt 9_{20} Mc 8_{22} p Lc 18_{15} s Joh 20_{17} — *μέλλω* p c phil Joh 4_{47} p s Lc 7_{2} p Mc 13_{4} — *ἐγγίζω* p s c phil Mt 3_{2} 4_{17} Lc 12_{33} p s phil Mc 11_{1} s phil Mt 26_{45} c phil Mt 21_{34} p s Lc 7_{12} — *κινέω* p s c Mt 23_{4} — *φθάνω* p c Mt 12_{28} — *παρακολουθέω* p Lc 1_{3}
Etpe *ἐγγίζω* phil Lc 7_{12} — *προσψαύω* p s c Lc 11_{46}
Pa *προσφέρω* p s c phil Mt 2_{11} 5_{24} $8_{4.16}$ Lc 18_{15} 23_{14} p s phil Mt 9_{2} 25_{20} Lc 5_{14} p phil Lc 23_{36} Joh 16_{2} — *ἅπτομαι* p s c Mt 8_{15} — *κατάγω* p s Lc 5_{11} — *παρέχω* p s Lc 6_{29}
Etpa *προσέρχομαι* s c phil Lc 23_{36} p Mt 17_{7} phil Mt 4_{3} — *ἅπτομαι* p Joh 20_{17}
Af *εἰσφέρω* p s c phil Lc 12_{11}
ܩܪܝܒܐ *πλησίος* p s c phil Mt 5_{43} 19_{19} 22_{39} p s phil Mc 12_{31} — *ἐχόμενος* p s phil Mc 1_{38} — (adv.) *ἐγγύς* p s phil Mc 13_{28} — *πλησίον* c phil Joh 4_{4}
ܩܪܒܐ *πόλεμος* p s phil Mt 24_{6} p phil Mc 13_{7} Lc 14_{31}
ܩܘܪܒܢܐ *δῶρον* p s c phil Mt 2_{11} 5_{23} 8_{4} p c phil Lc 21_{1} — *λατρεία* p Joh 16_{2} — (cum ܒܝܬ) p s *κορβανᾶς* p s Mt 27_{6}
ܩܘܪܒܢܘܢ *κορβανᾶς* phil Mt 27_{6}
ܩܪܒܢܐ *δῶρον* s Lc 21_{1}
ܩܪܛܝܐ *κεράτιον* s Lc 15_{16}
ܩܘܪܛܒܠܐ *τρίβολος* p c phil Mt 7_{16}
ܩܪܝܬܐ *κώμη* p s c phil Lc 19_{30} p s phil Mt 9_{35} Mc 1_{28} $6_{6.56}$ 8_{23} Lc 5_{17} — *ἀγρός* p s c Mt 13_{24} p s Mc 5_{14} 10_{29} 15_{21} s c Lc $17_{31.36}$ c Lc 17_{7} — *χωρίον* p s c phil Joh 4_{5} phil Mt 26_{36} Mc 14_{32}
ܩܪܡܝܕܐ *κέραμος* phil Lc 5_{19}
ܩܪܡܝܣܐ *κεράμιος* phil Mc 14_{13}
ܩܪܢܐ *κέρας* p s phil Lc 1_{69} — *κεραία* c Mt 5_{18} — *κράσπεδον* p phil Mt 9_{20} — *σάλπιγξ* s Mt 24_{31} — *πτερύγιον* s Lc 4_{9} c Mt 4_{5}
ܩܪܒܐ *πόλεμος* p s Mc 13_{7}
ܩܪܒܬܐ id. p Mt 24_{6}

ܩܪܝܐ v. ܐܩܠܐ
ܩܘܪܩܣܐ *κόραξ* phil Lc 12$_{24}$
ܩܪܩܦܬܐ *κράνιον* p s c phil Lc 23$_{33}$ p s phil Mc 15$_{22}$ p phil Mt 27$_{33}$ — *κρανίου τόπος* p phil Joh 19$_{17}$
ܩܪܝܫܐ *ψῦχος* p Joh 18$_{18}$
ܩܘܪܫܐ id. phil eod. loco
ܩܫܝܫܐ *πρεσβύτερος* p s c phil Mt 21$_{23}$ p s phil Mt 26$_{3}$ Mc 7$_{5}$ 8$_{32}$ 14$_{43}$ p c phil Mt 16$_{21}$ p phil Mt 15$_{2}$ — *ἄρχων* p s c Joh 7$_{26}$ — *προβεβηκώς* p phil Lc 2$_{36}$
ܩܫܝܐ *πεπωρωμένος* p Mc 8$_{17}$ — *αὐστηρός* p s c phil Lc 19$_{21}$ — *σκληρός* p s c phil Joh 6$_{60}$ p phil Mt 25$_{24}$ — *τραχύς* phil Lc 3$_{5}$
ܩܫܝܐܝܬ ܚܫ *κακῶς πάσχω* s Mt 17$_{15}$
ܩܫܝܘܬ ܠܒܐ *πώρωσις* p phil Mc 3$_{5}$ — *σκληροκαρδία* p s c phil Mt 19$_{8}$ p s phil Mc 10$_{5}$
ܩܘܫܬܐ *ἀλήθεια* p s c Mt 22$_{16}$ Lc 20$_{21}$ p Joh 1$_{14}$ — (cum ܕ) *ἀληθινός* p c Joh 6$_{32}$

ܪ

ܪܒܐ *μέγας* p s c phil Mt 2$_{20}$ p s phil Mt 2$_{10}$ p c phil Mt 4$_{16}$ 7$_{27}$ 20$_{26}$ s phil Mc 5$_{7}$ 15$_{34.37}$ p phil Mc 1$_{26}$ s Mc 1$_{35}$ — *ἰσχυρός* s Mt 3$_{11}$ — *διδάσκαλος* p s phil Mt 26$_{25}$ p c phil Mt 23$_{8}$ p s Mt 10$_{24}$ 26$_{18}$ p Mt 9$_{11}$ — ܪܒܝ *διδάσκαλε* s Mc 9$_{38}$ — ܪܒܢ id. p s Mt 8$_{19}$ p Mc 9$_{38}$ — *ῥαββεί* p s c phil Mt 23$_{7}$ p s phil Mc 9$_{5}$
ܪܒܝܬܐ *ἐπίτροπος* p s Mt 20$_{8}$ p c Lc 16$_{1}$ p Lc 8$_{3}$

ܪܒ ܒܝܬܐ id. c Mt 20$_{8}$ s phil Lc 16$_{1}$
ܪܒܘܬ ܒܝܬܐ *οἰκονομία* p phil Lc 16$_{2}$
ܪܒܘܬܐ *ἐπισκοπή* c Lc 19$_{44}$ — *μεγαλειότης* p s c phil Lc 9$_{43}$
ܪܒܘ *μύρια* p s c phil Mt 18$_{24}$
ܪܘܪܒܐ *μέγας* p s phil Mc 6$_{21}$ p phil Mc 10$_{42}$
ܪܒܐ *αὐξάνω* p s c phil Joh 3$_{30}$ p s phil Mc 4$_{8}$ Lc 2$_{40}$ p phil Mt 6$_{28}$ — *αὐξάνομαι* p s c phil Mt 13$_{32}$ p s phil Mc 4$_{8}$ — *συναυξάνομαι* p s c phil Mt 13$_{30}$ — *προκόπτω* p s c Lc 2$_{52}$
Pa *ἀνατρέφομαι* phil Lc 4$_{16}$
Etpa *αὐξάνω* c Mt 6$_{28}$ — *ἀνατρέφομαι* p s Lc 4$_{16}$
Af *μεγαλύνω* p s phil Lc 1$_{46}$
ܪܒܝܬܐ *τόκος* p s c phil Lc 19$_{23}$ p phil Mt 25$_{27}$
ܪܒܥܐ *μετρητής* p Joh 2$_{6}$
ܪܘܒܥܐ *κοδράντης* s Mc 12$_{42}$
ܡܪܒܥܐ *μήτρα* p s phil Lc 2$_{23}$
ܪܓ *ἐπιθυμέω* p s c phil Mt 5$_{28}$ Lc 22$_{15}$
ܐܬܪܓܓ id. p s c phil Mt 13$_{17}$ Lc 15$_{16}$ 17$_{22}$ s Lc 16$_{21}$
ܪܓܬܐ *ἐπιθυμία* p s Joh 8$_{44}$ p phil Lc 22$_{15}$
ܪܓܝܓܬܐ id. phil Joh 8$_{44}$
ܪܓܙ *ὀργίζομαι* p s c phil Mt 5$_{22}$ 18$_{34}$ 22$_{7}$ Lc 14$_{21}$ — *ἐνέχω* phil Mc 6$_{19}$ — *ἀγανακτέω* p Mt 20$_{24}$
ܪܘܓܙܐ *ὀργή* p s c phil Mt 3$_{7}$ Lc 3$_{7}$ Joh 3$_{36}$ phil Mc 3$_{5}$
ܪܓܝܓܐ *χλωρός* phil Mc 6$_{39}$
ܪܓܠܐ *πούς* p s c phil Mt 4$_{6}$ p s phil Joh 11$_{2}$ p s Mc 1$_{40}$
ܪܓܠܬܐ *χειμάῤῥοος* p s phil Joh 18$_{1}$

ܪܓܡ *λιθάζω* p s phil Joh 10$_{31}$ 11$_{8}$ — *καταλιθάζω* p s c phil Lc 20$_{6}$ — *λιθοβολέω* p s c phil Mt 21$_{35}$ Lc 13$_{34}$ p s phil Mt 23$_{37}$ — *λίθους βάλλω* p Joh 8$_{59}$ — *κεφαλαιόω* p phil Mc 12$_{4}$

ܪܓܫ *ἐπίσταμαι* phil Mc 14$_{68}$ — Af *γιγνώσκω* p s Mc 5$_{29}$ s Mc 9$_{30}$ Lc 12$_{46}$

ܪܓܫܐ *βροντή* p s phil Mc 3$_{17}$

ܪܕܐ *πλέω* p s c phil Lc 8$_{23}$ p s c Lc 8$_{26}$ — *ὁδεύω* p s c phil Lc 10$_{33}$ — *παιδεύω* p s c phil Lc 23$_{16. 22}$ — *πορεύομαι* p Lc 10$_{38}$ — *ῥέω* p s c phil Joh 7$_{38}$ — *ἅλλομαι* s Joh 4$_{14}$ — *διαπεραίνω* p Mt 14$_{34}$ — *διέρχομαι* p Lc 2$_{15}$ — *παραπορεύομαι* phil Mc 2$_{23}$ s Mc 9$_{30}$ — *διαπορεύομαι* p s c Lc 13$_{22}$ phil Mc 2$_{23}$ — *ἐκπορεύομαι* p s Mc 10$_{17}$ — *ἐλαύνω* p phil Mc 6$_{48}$

ܡܪܕܝܬܐ *ῥύσις* p s c phil Lc 8$_{44}$ s Mc 5$_{25}$ — (seq. ܐܘܪܚܐ) *ὁδοιπορία* phil Joh 4$_{6}$

ܡܪܕܐ *ὁδός* p s Lc 2$_{44}$

ܪܕܦ *διώκω* p s c phil Mt 5$_{10}$ Lc 21$_{12}$ Joh 5$_{16}$ p s phil Mt 10$_{23}$ Joh 15$_{20}$ — (seq. ܒܬܪ) *καταδιώκω* phil Mc 1$_{36}$

Etpe *ἐλαύνομαι* phil Lc 8$_{29}$

ܪܕܘܦܝܐ *διωγμός* p s c phil Mt 13$_{21}$ p s phil Mc 4$_{17}$ 10$_{30}$

ܪܗܒ *θορυβάζομαι, τυρβάζομαι* p Lc 10$_{41}$

Etpa *διαταράττομαι* p Lc 1$_{29}$ — *πτοέομαι, θροέομαι* p s c Lc 24$_{37}$

ܡܪܗܒ *σπεύδω* phil Lc 2$_{16}$

Eštaf *σπεύδω* p s c phil Lc 19$_{5}$ f. — *ταράσσομαι* s c Joh 14$_{27}$ s Joh 14$_{1}$

ܣܘܪܗܒܐ *σπουδή* phil Mc 6$_{25}$

ܡܣܪܗܒܐܝܬ *σπεύδων* p s Lc 2$_{16}$ — *ταχύ* phil Mt 28$_{7}$

ܪܗܛ *τρέχω* p s c phil Lc 15$_{20}$ p s phil Mt 27$_{48}$ Mc 5$_{6}$ Joh 20$_{2}$ — *περιτρέχω* p phil Mc 6$_{55}$ — *συντρέχω* p phil Mc 6$_{33}$ — *ὁρμάω* p s phil Mc 5$_{13}$ s p Mt 8$_{32}$ — (seq. ܠܐܘܪܥܐ) *ὑπαντάω* s Joh 12$_{18}$

ܡܪܗܘܛܐ *χρήματα* phil Mc 10$_{23}$ Lc 18$_{24}$

ܪܘܒ *ἐρίζω* s c Mt 12$_{19}$

ܪܘܒܐ *θόρυβος* p s phil Mt 27$_{24}$ s phil Mc 14$_{2}$

ܪܘܙ *ἀγαλλιάω* phil Lc 1$_{47}$ — *ἀγαλλιάομαι* p s c phil Mt 5$_{12}$ p phil Lc 10$_{21}$ phil Joh 8$_{56}$

Af *ἀγαλλιάομαι* s c Lc 10$_{21}$ phil Joh 5$_{35}$

ܪܘܙܐ *ἀγαλλίασις* p phil Lc 1$_{14}$ phil Lc 1$_{44}$

ܪܘܚܐ *πνεῦμα* p s phil Mc 1$_{12}$ — *ἄνεμος* p s phil Mt 8$_{26}$ 24$_{31}$ Mc 6$_{51}$ 13$_{27}$ p c phil Mt 7$_{25}$ — *δαιμόνιον* s Mc 7$_{26}$

ܪܘܝ *μεθύσκομαι* p s c phil Lc 12$_{45}$ p phil Joh 1$_{10}$

ܪܘܝܐ *μεθύων* p s phil Mt 24$_{49}$

ܪܘܝܘܬܐ *μέθη* p phil (sc. seq. ܕܚܡܪܐ) Lc 21$_{34}$

ܪܡܐ *μέγας* p s Mt 27$_{50}$ Lc 4$_{33}$ Joh 11$_{43}$ p Mt 27$_{46}$ Mc 1$_{26}$ 5$_{7}$ 15$_{34}$ — *ὑψηλός* p s phil Mc 9$_{2}$ p c phil Mt 17$_{1}$ — *ὕψιστος* s Mc 5$_{7}$

ܡܪܝܡܐ *ὕψιστος* p phil Mc 5$_{7}$ phil Lc 1$_{32}$

ܡܪܘܡܐ *τὰ ὕψιστα* p s phil Mc 11$_{10}$ p c phil Mt 21$_{9}$

ܪܘܡܐ *ὕψος* p s c phil Lc 24$_{24}$ p s phil Lc 1$_{78}$

ܪܡܬܐ *βουνός* p s c phil Lc 23$_{30}$ p s c Lc 3$_{5}$
ܐܪܝܡ *ὑψόω* p s c phil Mt 23$_{12}$ p s phil Joh 8$_{28}$ p s c Lc 14$_{11}$ Joh 3$_{14}$ p s Lc 1$_{52}$
ܐܪܘܡ id. phil Joh 3$_{14}$
Etpe *ὑψόομαι* s c Mt 11$_{23}$ Lc 10$_{15}$ 14$_{11}$ s Mt 23$_{12}$ Joh 12$_{32.34}$
Ettaf id. p phil Mt 11$_{23}$ Lc 10$_{15}$ p c Mt 13$_{12}$ p Lc 14$_{11}$ Joh 12$_{32.34}$
ܪܘܡܡ *ὑψόω* phil Lc 1$_{52}$ 14$_{11}$
Etpalp *ὑψόομαι* phil Mt 23$_{12}$ Lc 14$_{11}$ Joh 3$_{14}$ 12$_{32.34}$
ܪܚܝܐ *μύλος* p s c phil Mt 18$_{6}$ p s phil Mt 24$_{41}$ p s Mc 9$_{42}$ — (seq. ܚܡܪܐ) *λίθος μυλικός* p s c phil Lc 17$_{2}$ — ܪܚܝܐ ܓܠܠܐ *μύλος μυλικός* phil Mc 9$_{42}$
ܪܚܡ *φιλέω* p s c phil Joh 5$_{20}$ p s phil Joh 11$_{3.36}$ 20$_{2}$ p c phil Mt 6$_{5}$ p s Joh 16$_{27}$ — *ἀγαπάω* p s c phil Mc 12$_{30}$ Joh 5$_{20}$ p s c Mt 5$_{43}$ Joh 14$_{28}$ p s Mc 12$_{30}$ Joh 10$_{17}$ 13$_{23}$ 21$_{15}$ s c Joh 3$_{35}$ p Joh 14$_{15}$
Etpe *ἀγαπάομαι* p s Joh 14$_{21}$
Etpa (seq. ܥܠ) *ἱλάσκομαί τινι* s c Lc 18$_{13}$ — *ἐλεέω τινά* p s c phil Lc 17$_{13}$ p s phil Mt 9$_{27}$ Mc 5$_{19}$ p c phil Mt 20$_{31}$ — *σπλαγχνίζομαι ἐπί τινι* p s c phil Mt 14$_{14}$ 15$_{32}$ p s phil Mt 9$_{36}$ Mc 1$_{41}$ 6$_{34}$ 9$_{22}$ Lc 7$_{13}$ — *ἔλεος ποιέω μετά τινος* p s c Lc 10$_{37}$
ܪܚܡܐ *φίλος* Mt 11$_{19}$ Lc 7$_{34}$ 11$_{5}$ Joh 3$_{29}$ p s phil Joh 11$_{11}$ 15$_{14}$ p phil Joh 19$_{2}$ — *ἑταῖρος* s c Mt 20$_{13}$ s Mt 22$_{12}$
ܪܚܡܬܐ *φίλη* p s c phil Lc 15$_{9}$
ܪܚܡܬܐ *ἀγάπη* p s Joh 15$_{9}$

ܪܚܡܐ *ἔλεος* phil Lc 1$_{50}$ 10$_{37}$ — *σπλάγχνα* p s phil Lc 1$_{78}$
ܪܚܡܢܐ *ἐλεήμων* p s c phil Mt 5$_{7}$
ܡܪܚܡܢܐ *οἰκτίρμων* p s phil Lc 6$_{36}$
ܡܪܚܡܢܘܬܐ *δικαιοσύνη* phil Mt 6$_{1}$ — *ἐλεημοσύνη* phil Mt 6$_{3}$
ܪܚܩ Af *ἀφίστημι* p s Mc 7$_{6}$ phil Lc 4$_{13}$ 13$_{27}$ — *ἀπέχω* p s c Mt 15$_{8}$ p s Mc 7$_{6}$ — *ἀφίσταμαι* phil Lc 2$_{37}$ 8$_{13}$ — *ἀποχωρέω* p Mt 7$_{23}$ — *ἄπειμι* p s Mc 7$_{6}$ — *ἀποσπάομαι* phil Lc 22$_{41}$
ܪܚܝܩܐ *μακρός* p s c phil Lc 15$_{13}$ — *ἀπέχων* p s phil Lc 7$_{6}$ phil Lc 24$_{13}$
ܪܚܝܩ *μακράν* p s phil Mc 12$_{34}$ phil Mt 8$_{30}$
ܪܘܚܩܐ (cum ܡܢ) *ἀπὸ μάκροθεν* p s phil Mt 26$_{58}$ Mc 5$_{6}$ 8$_{3}$ 14$_{54}$ — (cum ܠ) *πόῤῥω* phil Mc 7$_{6}$
ܡܪܚܩܢܘܬܐ *ἀποστάσιον* phil Mt 19$_{7}$
ܪܛܒ Pa *καταψύχω* p Lc 16$_{24}$
ܪܛܝܒܐ *ὑγρός* p s c phil Lc 23$_{31}$
ܪܛܢ *ἀγανακτέω* p s Mc 10$_{41}$ s c Mt 20$_{24}$ — *ἐμβριμάομαι* s Mc 14$_{5}$ — *γογγύζω* p s c Mt 20$_{11}$ Joh 6$_{41.61}$ — *διαγογγύζω* p s c Lc 15$_{2}$ 19$_{7}$ — *χολάω* p c Joh 7$_{23}$
Pa *γογγύζω* phil Mt 20$_{11}$ Joh 6$_{41.61}$ — *διαγογγύζω* phil Lc 15$_{2}$ 19$_{7}$
ܪܛܢܐ *γογγυσμός* s c phil Joh 7$_{12}$
ܪܝܚܐ *ὀσμή* p s phil Joh 12$_{3}$
ܪܫܐ *ἄρχων* p s c Mt 12$_{24}$ p s Mc 3$_{22}$ p c Mt 20$_{24}$ p Mt 9$_{34}$ — *κεφαλή* p s c phil Mt 5$_{36}$ 14$_{8}$ 21$_{42}$ p s phil Mc 6$_{24}$ — *ἀρχή* p s phil Mc 13$_{8}$ p s Mc 10$_{6}$ c Joh 8$_{44}$ phil Joh 1$_{1}$ — *τὰ ἄκρα* p s phil Mc 13$_{27}$ phil Mt 24$_{31}$
ܪܫ ܡܐܬܐ *ἑκατοντάρχης* phil Mt 8$_{5}$

ܪܝܫ ܐܠܦܐ χιλίαρχος phil Mt 8_{5}
ܡܢ ܕܪܝܫ ἄνωθεν p s Joh 3_{3}
ܪܫܝܬܐ ἀρχή p c Mt 19_{4} p Mt 24_{21} Joh 1_{1} 8_{44}
ܪܝܫܘܬܐ id. c Joh 1_{1}
ܡܢ ܒܪܫܝܬܐ ἀπ' ἀρχῆς p s Mc 10_{6} p c Mt 19_{4}
ܪܝܫܝܐ πρῶτος s Mt 22_{38} — πιστικός p Mc 14_{3} Joh 12_{3}
ܪܝܫܢܐ ἄρχων phil Mt 9_{34} 20_{25}
ܪܟܟ ἁπαλὸς γίγνομαι p s Mt 24_{32} Mc 13_{28}
ܪܟܝܟܐ ἁπαλός phil Mt 24_{32} — μαλακός p s c phil Mt 11_{8} p s phil Lc 7_{25}
ܪܟܒ κάθημαι p s Joh 12_{15} — ἐπιβαίνω p phil Mt 21_{5} — ἐπικαθίζω p c Mt 21_{7} — καθίζω p s Mc $11_{2.7}$
Af ἐπιβιβάζω p s c phil Lc 19_{35} s c phil Lc 10_{34} — ἐπιβαίνω c Mt 21_{5}
ܪܟܢ κλίνω p s c phil Lc 24_{29}
Af. id. p phil Joh 19_{30} phil Lc 24_{5}
ܪܡܐ ἐπιράπτω p phil Mc 2_{21} — ἀμφιβάλλω p s phil Mc 1_{16} — ῥήσσω s Mc 9_{18} — βάλλω p s c phil Mt 4_{18} phil Mc 9_{42} — στρώννυμι p c Mt 21_{8} — ἐκτείνω s Joh 21_{18} — κατακεῖμαι p s phil Mc 1_{30} s Lc 5_{25} — χαλάω p Lc 5_{5} — ܪܡܐ ܥܠ ܡܐ ܕ μέλει μοι περί τινος phil Mt 22_{16}
Af χαλάω p s Lc 5_{4} — ἀφαιρέω phil Mt 26_{51} Mc 14_{47} Lc 1_{25} — ἀνακλίνω p s Lc 2_{7} — προσκυλίω s Mt 27_{60} — βάλλω p s phil Mt 10_{34} Mc 7_{27} 15_{24} c phil Mt 4_{6} p Mc 6_{17} 12_{42} phil Joh 18_{11} — ἀποτίθεμαι p s c Mt 14_{3} — αἴρω p s c phil Lc 17_{13} — ἐπαίρω p s c phil Joh 6_{5} p s phil Joh 17_{1} p c phil Mt 17_{8} — ῥίπτω p c Mt 15_{30} — ἐπιρίπτω p s c Lc 19_{35} — ταράττω, συνσπαράττω s Mc 9_{20} — ἐπιβάλλω p s phil Mt 9_{16} Mc 11_{7}
Ettaf ἀφαιρέομαι phil Lc 10_{42} — βάλλομαι phil Mt 3_{10} $5_{13.25.29}$ — ἐπιβάλλομαι phil Joh 15_{6} — ἀπαρτάομαι phil Mt 9_{15}
ܡܪܡܝܢܐ διάβολος phil Mt $4_{1.8}$
ܬܪܡܝܬܐ καταβολή p phil Mt 13_{35} 25_{34} Joh 17_{24} phil Lc 11_{50}
ܪܡܙ νεύω p s phil Joh 13_{24} — διανεύω p phil Lc 1_{22} — ἐννεύω p phil Lc 1_{62} — κατανεύω p phil Lc 5_{7}
Af κατανεύω s Lc 5_{7}
ܪܘܡܚܐ ῥομφαία p s Ac 2_{35}
ܪܡܟܐ ἀγέλη phil Mt 8_{30} Mc 5_{11} Lc 8_{33}
ܐܪܡܠܬܐ χήρα p s c phil Lc 18_{3} $21_{2.3}$ p c phil Mt 23_{13} p s phil Mc 12_{40}ff. p phil Lc 2_{37} s Mc 7_{26}
ܐܪܡܠܘܬܐ viduitas s Lc 2_{37}
ܪܡܫܐ ὀψία p s c phil Mt 14_{15} 20_{8} p s phil Mt 26_{20} Mc 6_{47} 14_{17} p phil Mc 1_{32} Joh 20_{19} s phil Mc 11_{11} s Mc 6_{35} — ܒܝܢ ܕܪܡܫܐ ὀψέ p Mc 11_{11} — ܒܪܡܫܐ ὀψέ p s phil Mt 28_{1}
ܒܪܡܫܝܬܐ ὀψέ s Mc 13_{35}
ܪܢܐ φρονέω p s Mc 8_{33} — μεριμνάω p s phil Mc 13_{11} phil Mt $6_{25.27.34}$ 10_{19}
ܪܢܝ ἀγωνία c Lc 22_{44} — μέριμνα p s c Mt 13_{22}
ܡܪܢܝܬܐ μέριμνα phil Mt 13_{22} Lc 8_{14} — ܠܐ ܡܪܢܝܬܐ ܥܒܕ ἀμέριμνον ποιέω phil Mt 28_{14}

ܪܥܥ Etpe *συνθλάομαι* p s c phil Lc 20_{18} p phil Mt 21_{44}

ܪܥܝܥ *συντετριμμένος* p s c phil Mt 12_{20}

ܪܥܐ *ποιμαίνω* p s c phil Mt 2_{6} Lc 17_{7} p phil Joh 21_{16} — *βόσκω* p s c phil Lc 15_{15} p s phil Mc 5_{14} p phil Joh 21_{15} — *βόσκομαι* p s phil Mt 8_{30} Mc 5_{11}

Af *βόσκω* s Joh 21_{15} — *ποιμαίνω* s Joh 21_{16}

ܪܥܝܐ *νομή* p s phil Joh 10_{9}

ܪܥܝܬܐ *ἀγέλη* s Mt 8_{30}

ܪܥܝܐ *ποιμήν* p s phil Mt 9_{36} 26_{31} Lc 2_{8} Joh 10_{2} — *ὁ βόσκων* s Mt 8_{33}

ܡܪܥܝܬܐ *ποίμνιον* phil Lc 12_{32} — *ποίμνη* p phil Lc 2_{8} phil Mt 26 $_{31}$ — *ἀγέλη* s Mt 8_{31}

ܪܥܐ Etpa *βουλεύομαι* p s c Lc 14_{31} p s Joh 12_{10} — *φρονέω* phil Mc 8_{33} — *συνζητέω* s Mc 9_{10} — *ἐνθυμέομαι* p s c phil Mt 1_{20} — *συμβουλεύομαι* s Joh 11_{53} — *διαλογίζομαι* s c Lc 3_{15} p Mt 16_{7} s Joh 11_{50} — *βούλομαι* p s c Mt 1_{19} — *διαλλάττομαι* p s c phil Mt 5_{24}

ܪܥܝܢܐ *καρδία* s Mc 11_{23} Lc 2_{19} c Lc 2_{51} — *διάνοια* p s c Lc 10 $_{27}$ p Mt 22_{37} Mc 12_{30} — *σύνεσις* p Mc 12_{33} — *ἐνθύμησις* c Mt 12_{25} — *νοῦς* p s c Lc 24_{45}

ܐܪܥܘܬܐ *εὐδοκία* s Lc 2_{14}

ܬܪܥܝܬܐ *διάνοια* p s phil Lc 1_{51} phil Mt 22_{37} Lc 10_{27} — *διανόημα* c Lc 11_{17} — *ἐνθύμησις* s Mt 12_{25}

ܪܥܡܐ *βροντή* p s phil Joh 12_{29} p phil Mc 3_{17}

ܪܥܨ *συνθλίβω* phil Mc 14_{8} Lc 9_{39}

ܪܘܥܬܐ *ἀφρός* phil Lc 9_{39}

Af *ἀφρίζω* p s phil Mc $9_{18.20}$ p s c Lc 9_{39}

ܪܦܐ Af *ἀφίημι* phil Mc 10_{29} 15_{37}

ܪܦܫܐ *πτύον* p s c phil Mt 3_{12} p s phil Lc 3_{17}

ܪܨܝܦܬܐ (seq. ܟܐܦܐ) *λιθόστρωτος* p Joh 19_{13}

ܪܩ *πτύζω* p s phil Mc 7_{33} 8_{23} — *πτύω* p s phil Joh 9_{6} s phil Mc 14_{65} — *ἐμπτύω* p s phil Mt 26_{67} 27_{30} p s c Lc 18_{32} phil Mc 15_{19} — (seq. ܒܐܦܐ) *ἐμπτύζω* s phil Mc 10_{34} 15_{19} — (seq. ܒܦܪܨܘܦܐ) id. p Mc 10_{34}

Etpe *ἐμπτύομαι* phil Lc 18_{32}

ܪܘܩܐ *πτύσμα* p s phil Joh 9_{6}

ܪܩܐ *ῥακά* p s c Mt 5_{22}

ܪܝܩܐ id. phil eodem loco

ܪܩܕ Pa *ὀρχέομαι* p s c phil Mt 11_{17} 14_{6} p s phil Mc 6_{22} Lc 7_{32}

Af *κόπτομαι* p s c phil Mt 11_{17} Lc 8_{52} 23_{27} p phil Mt 24_{30}

ܪܩܝܥ *πεπιεσμένος* p phil Lc 6_{38}

ܐܪܩܘܥܬܐ *ἐπίβλημα* p phil Mc 2_{21} p Mt 9_{16} Lc 5_{36}

ܐܬܪܩܥܬܐ id. s Mt 9_{16}

ܪܩܘܥܬܐ id. phil Mt 9_{16}

ܪܫܐ Af (seq. ܒ) *κατηγορέω κατά τινος* p s c Lc 23_{14}

ܪܬܬ *τρέμω* p s c phil Lc 8_{47}

ܪܬܚ *ταράττω* s Joh 11_{33}

ܫ

ܫܐܕܐ *δαίμων, δαιμόνιον* p s phil Mc 5_{12} 6_{13} — *δαιμόνιον* p s Mc 1_{39} 7_{29} Lc 7_{33} p Mc 7_{26} s Mc $3_{15.22}$ — *φάντασμα* s Mc 6_{49}

ܫܐܠ *αἰτέω* p s c phil Mt 5_{42} Joh

4 9 14 13 f. p s phil Mc 6 22 Joh 11 22 15 16 16 24 — *αἰτέομαι* p s phil Mt 27 58 Mc 4 10 10 38 p phil Joh 15 7 — *ἐρωτάω* c Joh 1 19. 21 *ἐπερωτάω* p s phil Mc 5 9 15 2 s Mc 10 2 phil Mt 12 10 — *ζητέω* p s Mc 8 11
Etpe *παραιτέομαι* p phil Lc 14 18
Pa *αἰτέομαι* s Joh 15 17 — *αἰτέω* p s phil Mc 10 35 p c phil Mt 7 7 — *ἐρωτάω* p s phil Mc 8 5 Joh 16 5. 19 18 19 — *ἐπερωτάω* p s c phil Lc 3 10 18 18 p s phil Mc 8 27 12 18. 28 Lc 2 46 p s c Mt 12 10 p phil Mc 10 2. 17 Joh 1 19. 21 — *πυνθάνομαι* p s c phil Lc 15 26 p c phil Joh 4 52 p Mt 2 4 — *ἐκτάσσω* p s phil Joh 21 12 p s Mt 10 11 — *ἀθετέω* s Joh 12 48 — ܫܐܠ ܫܠܡܐ *ἀσπάζομαι* p Lc 1 40 s Mc 9 15 — ܫܐܠ ܒܫܠܡܐ id. p s c Lc 10 4 p c phil Mt 5 47 p phil Mc 9 15 p s Mc 15 18 s Lc 1 40 — ܫܐܠ ܫܠܡܗ id. phil Mc 15 18
Af *χρῄζω* p s c phil Lc 11 5 — *παρῃτημένον ἔχω* s c Lc 14 18
ܫܐܠܬܐ *αἴτημα* p c phil Lc 23 24
ܫܒ *χαλάω* phil Mc 2 4 — *καθίημι* p s Lc 5 19
ܫܒܒܐ *γείτων* p s c phil Lc 14 12 15 6. 9 p s phil Lc 1 58 Joh 9 8
ܫܒܬܐ p c phil (s: ܫܒܬܐ) *σάββατον* Lc 13 14 p s phil Mc 1 21 (= ܫܒܛܐ *φυλή* phil Lc 2 36)
ܫܒܐ *συναρπάζω* p Lc 8 29
Etpe *αἰχμαλωτίζομαι* p s c phil Lc 21 24
ܫܒܝܐ *αἰχμάλωτος* p s phil Lc 4 18
ܫܒܚ Pa *δοξάζω* p s c phil Mt 5 16 Lc 17 15 18 43 p s phil Mt 9 8 Lc 2 20 Joh 8 54 p phil Joh 21 19 — *αἰνέω* p s c phil Lc 19 37 p s phil Lc 2 13 7 16 p phil Lc 24 53 — *ἐπαινέω* p s c phil Lc 16 8 — *εὐχαριστέω* p c Mt 15 36 — *ὑμνέω* p s phil Mt 26 30 Mc 14 26 — *δόξαν δίδωμι* p s Joh 9 24
Etpa *δοξάζομαι* p s c phil Mt 6 2 p s phil Lc 4 15 Joh 11 4 12 23 p phil Joh 7 39
ܡܫܒܚܐ *ἔνδοξος* p s phil Lc 7 35
ܡܫܒܚܬܐ *ἔνδοξον* phil Lc 13 17
ܫܘܒܚܐ *δόξα* p s c phil Lc 21 27 Joh 7 18 p s phil Mt 4 8 Mc 8 38 10 37 Lc 4 6 Joh 11 40 p s Lc 19 38 p phil Lc 2 32 p Mt 6 29 — *αἶνος* p s phil Lc 18 43
ܫܒܚܐ *δόξα* s Lc 2 32
ܬܫܒܘܚܬܐ *δόξα* p s c phil Lc 17 18 24 26 p s phil Lc 2 9 Joh 11 4 p c phil Mt 6 13 21 16 c phil Mt 6 29 Lc 19 38
ܫܒܛܐ *ῥάβδος* p s Mc 6 8 p c Lc 9 3 p Mt 10 10 — *φυλή* p s c phil Lc 22 30 p s Lc 2 36 p Mt 19 28
ܫܒܝܠܐ *τρίβος* p s c phil Lc 3 4 p c phil Mt 3 3
ܫܒܠܐ *στάχυς* p s c phil Mt 12 1 p s phil Mc 2 23 4 28
ܫܒܩ *ἀφίημι* p s c phil Mt 3 15 4 20. 22 5 40 Lc 11 4 15 4 18 16 p s phil Mt 9 2 Mc 1 18 3 28 4 36 5 19 7 8. 27 10 14 11 6 14 6 Joh 4 3 p c phil Mt 4 11 — *καταλείπω* p s c phil Mt 4 13 16 4 19 5 Lc 10 40 p s phil Mc 10 7 12 19 14 52 p c phil Mt 21 17 — *πάρειμι* p s c phil Lc 11 42 — *ἔχω* p phil Lc 14 18 — *ἀπολύω* p s Mc 10 2 p c Mt 19 9 s Mt 5 31 — *λαμβάνω* phil Mt 5 40 — *ἀποτάσσομαι* p s c Lc 14 33 — *ἐκβάλλω* p s c Lc 9 49 — *ἐάω* p s phil Mt

24_{43} p phil Lc 4_{34} — ἐγκαταλείπω p s phil Mt 27_{46} Mc 15_{35} — ἀθετέω s Mc 7_{9} — ἰάομαι s Joh 12_{40}

ܫܒܩܘܬܐ ἄφεσις p s c phil Lc 3_{3} 14_{47} p s phil Mt 26_{28} Lc 1_{77} p phil Mc 1_{4} 3_{29} — ἀποστάσιον p s Mc 10_{4} p Mt 19_{7}

ܫܒܪܐ νήπιος phil Mt 11_{25} Lc 10_{21}

ܫܒܫܒܬܐ κλῆμα p s Joh 15_{4} p phil Joh 15_{2}

ܫܒܫܒܬܐ id. phil Joh 15_{4}

ܫܒܬܐ ἄνηθον p s c phil Mt 23_{23}

ܫܓܫ ταράττω p s phil Joh 12_{27} phil Joh 5_{4} 11_{33} — διαστρέφω phil Lc 23_{2}

Etpe βασανίζομαι p s c Mt 14_{24} — ταράττομαι p s Lc 1_{12} phil Joh 5_{5} $14_{1.27}$ — θορυβέομαι p s phil Mt 9_{23} — διεγείρομαι s c Joh 6_{18}

Pa ἀνασείω p Lc 23_{5}

ܡܫܓܫܐ τεταραγμένος phil Lc 24_{38}

ܫܓܘܫܝܐ ταραχή p s phil Mc 13_{8} phil Joh 5_{4} — θόρυβος p s phil Mt 26_{5} p Mc 14_{2} — ἀκαταστασία p s c Lc 21_{9}

ܫܕܐ σπαράσσω p s Mc 9_{42} — βάλλω p Mt 4_{6} Mc 9_{42} ἀποβάλλω, ἐπιβάλλω p phil Mc 10_{50} — ῥίπτω p s phil Mt 27_{5} phil Lc 19_{35} s Mt 15_{30} — ἐπιρίπτω phil Lc 19_{35} — ܫܕܐ ܡܢ ܫܩܝܦܐ κατακρημνίζω p phil Lc 4_{29}

Etpe ἐκβάλλομαι p s c Mt 15_{17} p s Mc 7_{19} Joh 15_{6}

Af καταχέω phil Mc 14_{3}

ܫܕܪ ἀποστέλλω p s c phil Lc 14_{17} p s phil Mc 3_{14} 5_{10} 6_{7} 12_{2} p phil Joh 11_{3} p s Mc 3_{31} phil Joh 3_{28} s Mt 8_{31} — στηρίζω phil Lc 9_{51} — ἐξαποστέλλω p s c phil Lc 20_{10} phil Lc 1_{53} — πέμπω p s c phil Mt 2_{8} p s phil Mc 5_{12} Lc 7_{6} p c phil Joh 1_{22}

Etpa ἀποστέλλομαι p s c Lc 19_{32} p c Joh 1_{6} — πέμπομαι p s phil Lc 4_{26}

ܫܗܪ γρηγορέω p Mt $26_{38.40}$ — ἀγρυπνέω p s c phil Lc 21_{36} phil Mc 13_{33}

ܫܘܐ κατισχύω p s c Lc 21_{36} — ἄξιός εἰμι p s phil Lc 7_{4} p c phil Joh 1_{27} — ἱκανός εἰμι p s Lc 7_{6} p c Mt 3_{11} — ἴσος εἰμί p s Mc 14_{56} s Mc 14_{59} — ἀξιόω p Lc 7_{7} — καταξιόομαι p s c Lc 20_{35}

Etpe κατισχύω phil Lc 21_{36} — καταξιόομαι phil Lc 20_{35} — συμφωνέω p s c Mt 18_{19}

Pa ἐκμάσσω p s c Lc 7_{38} p s Joh 12_{3} p Joh 11_{2} 13_{5} — ἐπιτίθημι c Mt 21_{7} — στρώννυμι p s phil Mc 11_{8} 14_{15} p phil Mt 21_{8} — ὑποστρώννυμι phil Lc 19_{36}

Af εὐθύνω p Joh 1_{23} — εὐθὺν ποιέω p Mt 3_{3} — ἀξιόω phil Lc 7_{7} — ἴσον ποιέω p s c Mt 20_{12} p Joh 5_{18} — ἑτοιμάζω p s phil Mc 1_{3}

ܫܘܝ ἄξιος p s c phil Mt 3_{8} 10_{37} p s phil Mt 10_{10}ff. p s c phil Joh 1_{27} — ἴσος p phil Mc 14_{59} phil Mc 14_{56} Lc 6_{34} — ἱκανός c Mt 8_{8}

ܫܙܦ καυματίζομαι s c Mt 13_{6}

ܫܝܓ Af νίπτω p s phil Joh $9_{7.11}$ 13_{5} p c phil Mt 6_{17} — νίπτομαι p s c phil Mt 15_{2} p s phil Mc 7_{3} Joh 9_{11} — ἀπονίπτομαι p s phil Mt 27_{24} — ἀποπλύνω p s phil Lc 5_{2} — ἐκμάσσω s Joh 11_{2}

ܡܫܝܓܬܐ νιπτήρ p phil Joh 13_{5}

ܫܘܙܒ σώζω phil Mt 9_{22} 16_{25} 27_{40} Mc 3_{4} 10_{52} 15_{30} Lc 17_{19} Joh 12_{27} — διασώζω phil Lc 7_{3} — περιποιέομαι phil Lc 17_{33}
Etpa σώζομαι phil Mt 9_{21} Mc 5_{28} 6_{56} 10_{26} 13_{13} Joh 11_{12} — διασώζομαι phil Mt 14_{36}

ܫܘܚ ἐξανατέλλω p s c phil Mt 13_{5}

ܫܘܛ ἐξουθενέω p phil Lc 23_{11} phil Lc 18_{9} — καταφρονέω p s Lc 16_{13} p c Mt 6_{24}
Ettaf ἐξουδενέομαι phil Mc 9_{12}
ܫܘܝܛܐ ἄτιμος phil Mt 13_{57}

ܫܘܥܐ πέτρα p s phil Mc 15_{46} p c phil Mt 7_{24} s phil Mt 27_{60} — — τὸ πετρῶδες p s c phil Mt 13_{5} p s phil Mc 4_{5}

ܫܥܬܐ ὥρα p s c phil Mt 17_{18} p s phil Mt 9_{22} Mc 13_{32} c phil Joh 4_{52} s c Mt 20_{12} — ܒܪ ܫܥܬܗ εὐθύς p s Mc 3_{6} — ܡܢ ܫܥܬܐ id. p s Mc 1_{42} — ܡܢܗ ܕܫܥܬܐ ἐξαυτῆς (!) phil Mc 6_{25}

ܫܘܦ συνέρχομαι p phil Mt 1_{18}

ܫܘܩܐ σκέλος p phil Joh 19_{31}
ܫܘܩܐ πλατεῖα p s phil Mc 6_{56} p s c Lc 10_{10} p c Mt 6_{5} 12_{19} — ῥύμη p s c phil Mt 6_{2} phil Lc 14_{21} — ἀγορά p s c phil Mt 11_{16} 20_{3} Lc 20_{46} p s phil Mc 6_{56} Lc 7_{32} — ἄμφοδον p s phil Mc 11_{4}

ܫܘܫܢܬܐ κρίνον p s c phil Lc 12_{27} p c phil Mt 6_{28}

ܫܘܬܦܐ κοινωνός p s phil Lc 5_{10} p phil Mt 23_{30} — μέτοχος phil Lc 5_{7}
ܐܫܬܘܬܦ κοινωνός εἰμι s Mt 23_{30}

ܙܫܦ Pa διασκορπίζω s c Lc 16_{1}

ܫܚܢ θερμαίνομαι p s phil Mc $14_{54.67}$ Joh $18_{18.25}$

ܫܚܢܐ ἕλκος p s phil Lc 16_{21} — ulcus p Lc 16_{20}

ܫܚܩ σκύλλω phil Mt 9_{36} Lc 8_{49} — συνθλίβω p s c Lc 9_{39} — θλίβω phil Mc 3_{9} — σπαράσσω p s Mc 9_{26} — λεικμάω s c Lc 20_{18} c Mt 21_{44}
Etpe σκύλλομαι phil Lc 7_{6} — συντρίβομαι phil Joh 19_{36}
ܫܚܝܩܐ τεθλιμμένος phil Mt 7_{14} — contritus phil Lc 4_{18}

ܫܚܪ Pa ἀγγαρεύω p s Mt 5_{41} 27_{32} Mc 15_{21}

ܫܛܝܐ μωρός s c Mt 5_{22} — ἄφρων phil Lc 12_{20}
ܫܛܝܘܬܐ ἀφροσύνη p phil Mc 7_{22}

ܫܛܝܦܬܐ ἀλάβαστρον p s c phil Lc 7_{37} p s phil Mt 26_{7} Mc 14_{3} — alabastrum p s Joh 12_{3}

ܫܛܝܘܬܐ λῆρος phil Lc 24_{11}

ܫܝܢܐ εἰρήνη p s c phil Lc 12_{51} p Mc 9_{50} phil Mt 10_{13} Mc 11_{10} Lc 1_{79} 7_{50} 10_{13} 19_{38} Joh 14_{27} 19_{38} 20_{19}
Etpa εἰρηνεύω s phil Mc 9_{50}

ܫܝܫܠܬܐ ἄλυσις p s phil Mc 5_{3} s Lc 8_{29} (p c ܫܝܫܠܬܐ eodem loco)

ܫܟܒ κοιμάομαι p s Mt 27_{52} Joh 11_{11}

ܐܫܟܚ εὑρίσκω p s c phil Mt 2_{8} Lc 11_{9} p s phil Mc 1_{37} 7_{30} Lc 7_{9} p c phil Mt 7_{7} — ἰσχύω p s Mt 26_{40} Mc 9_{18} — δύναμαι p s c Mt 3_{9} p s Mc 1_{40} 3_{23} Joh 9_{16} — ἔχω p s c Joh 8_{12}

ܫܟܢ Pa δωρέομαι phil Mc 15_{45} — χαρίζομαι phil Lc $7_{21.42}$ f.
ܡܫܟܢܐ σκηνή phil Mt 17_{4} Mc 9_{5} Lc 9_{33} 16_{9}

ܫܟܪܐ σίκερα p s phil Lc 1_{15}

ܫܠܕܬܐ (seq. ܕܕܡܐ) θρόμβος (αἵματος) p c phil Lc 22_{44}

ܫܠܐ σιωπάω p s phil Mc 4_{39} — κοπιάω p s phil Mc 6_{51} — ἡσυχάζω p s c Lc 23_{56} — διαλείπω p s c phil Lc 7_{45} — κοπάζω p c Mt 14_{32} — παύομαι s phil Lc 5_{4}

ܫܠܝܐ γαλήνη p s c Lc 8_{24} p s Mt 8_{26}

ܡܢ ܫܠܝܐ αἰφνίδιος p Lc 21_{34} — ἐξάπινα p s Mc 9_{8} — ἐξαίφνης p s Lc 2_{13} — ܡܢ ܫܠܝܐ ܐܢܫܝܐ αἰφνίδιος s c Lc 21_{34} — ܡܢ ܫܠܗ 1) αἰφνίδιος phil Lc 21_{34} 2) ἐξαίφνης phil Lc 2_{13} 3) ἐξάπινα phil Mc 9_{8}

ܫܠܕܐ πτῶμα p s phil Mc 6_{29} p s c Mt 14_{12} phil Mt 24_{28} — σῶμα s c Lc 23_{55} s Mc 15_{43}

ܫܠܗܒܝܬܐ v. ܫܠܗܒ

ܫܠܚ ἀποστέλλω p s phil Mt 27_{19} p c phil Joh 5_{36} p c Joh 5_{37} s Joh 11_{3} phil Mt 10_{5} Mc 3_{31}

Etpe ἀποστέλλομαι p phil Lc 1_{19} phil Lc 19_{32} Joh 1_{6}

Pa ἐκδύω p Lc 10_{30}

Af ἐκδύω p s phil Mt 27_{31} 29_{31} Mc 15_{20} s c phil Lc 10_{30} p phil Mt 27_{28}

ܫܠܝܚܐ ἀπόστολος p s c phil Lc 17_{5} 24_{10} p s phil Mc 6_{30} Lc 6_{13} Joh 13_{16} p phil Mt 10_{2}

ܫܠܛ ἐξουσιάζω p s c phil Lc 22_{25} — κατεξουσιάζω p c phil Mt 20_{25} — καθίστημι s Lc 12_{44}

Af ἐξουσίαν δίδωμι p c phil Joh 5_{27}

ܡܫܠܛܢܐ ὁ ἐξουσίαν ἔχων p s phil Mc 3_{15} p c Mt 7_{29} p phil Mc 2_{10}

ܫܘܠܛܢܐ ἐξουσία p s c phil Mt 8_{9} Lc 20_{2} p c phil Joh 1_{12} phil Mt 7_{29} — ἐντολή phil Joh 10_{18} — οἰκονομία s c Lc 16_{2}

ܫܠܝܛ ἔξεστιν p s c phil Mt 12_{2} 20_{15} Lc 14_{3} Joh 5_{10} p s phil Mt 27_{6} Mc $2_{24.27}$ 10_{2} Joh 18_{31} p c phil Mt 22_{17}

ܫܠܡ ἀναπληρόομαι s c Mt 13_{14} — πληρόομαι p s Mc 1_{15} 14_{49} 15_{28} p Joh 18_{32} — ἀσπάζομαι phil Lc 1_{40} — συγκατατίθεμαι p phil Lc 23_{51} — συμφωνέω phil Mt 18_{19} — τελέω p s Lc 2_{43} — ἐξέπνευσεν p s phil Mc 15_{39} p s Mc 15_{37} Lc 23_{46}

Pa τελέω p s c phil Mt 13_{53} 19_{1} p s phil Mt 10_{23} 26_{1} p c phil Mt 7_{28} phil Lc 2_{43} — τελευτάω phil Mt 9_{18} Mc 7_{10} Lc 7_{2} — ἀποτάσσομαι p phil Lc 9_{61} — ἀποδίδωμι p s phil Mt 26_{14} p Mt 5_{33} — ἀποκαθίστημι p Mt 17_{11}

Etpa τελέομαι p Joh 19_{28}

Af παραδίδωμι p s c phil Mt 5_{25} Lc 22_{4} p s phil Mt 10_{4} 25_{14} Mc 10_{33} 13_{9} Joh 12_{4} 18_{30} p phil Mc 3_{19} p Mc 7_{13} — ἐκδίδομαι s c phil Mt 21_{33} phil Mc 12_{1} Lc 20_{9}

ܫܠܡܐ εἰρήνη p s phil Mc 5_{34} p s c Lc 7_{50} 19_{38} Joh 14_{27} p s Mt 10_{13} Lc 1_{79} Joh 20_{19} s Mc 11_{10} — ἀσπασμός p s c phil Mt 23_{7} p s phil Mc 5_{31} p s c Lc 11_{43} 20_{46} p s Mc 12_{38} p phil Lc 1_{29}

ܫܠܡ ܠܟܝ χαῖρε p s Mt 26_{49} p Lc 1_{28} Joh 19_{3}

ܫܘܠܡܐ τέλος p s phil Mt 24_{13} f. s phil Mc 3_{26} phil Mt $10_{22.22}$ 26_{58} Mc 13_{7} 14_{41} Lc 1_{33} Joh 13_{1} — συντέλεια p s c phil Mt 13_{39} f. p s phil Mt $24_{3.6}$ p phil Mt 13_{49} 28_{20} — τελείωσις p s Lc 1_{45}

ܡܫܠܡܢܐ τέλειος phil Mt 5 48
ܡܫܠܡܢܘܬܐ παράδοσις p s phil Mc 7 3. 5. 8. 9. 13 p phil Mt 15 2 — ἀπαρτισμός p s c Lc 14 28
ܫܡܐ ὄνομα p s c phil Mt 6 9 p c phil Mt 7 22 Joh 1 6 p phil Mc 3 16
ܫܡܗ ὀνομάζω phil Lc 6 13
ܫܡ id. p s eod. loco
ܫܡ ܫܡܗ ὄνομα ἐπιτίθημι p Mc 3 16 Lc 1 62
ܫܡܛ ἀνασπάω p s phil Mt 26 51 — σπάομαι p s phil Mc 14 47 — ἑλκύω p s phil Joh 18 10
ܫܡܝܐ οὐρανός p s c phil Mt 3 16 p s phil Mc 6 41 Joh 12 28
ܫܡܘܢܐ κοδράντης p s c phil Mt 5 26 p s phil Mc 12 42 — λεπτόν p s c Lc 12 59 21 2
ܫܡܥ ἀκούω p s phil Mc 3 8 6 11 p phil Mt 2 9. 22 — τηρέω c Mt 23 3
Etpe ἀκούομαι p phil Joh 9 32 — εἰσακούομαι p s c phil Mt 6 7 p phil Lc 1 13 — ὑπακούω p s c phil Lc 8 25 17 6 p s phil Mt 8 27 Mc 1 27 4 41
ܫܡܥܐ ἀκοή p s c phil Mt 14 1 p s phil Joh 12 38 p s Mt 13 14 phil Mc 1 28 13 7
ܡܫܡܥܘܬܐ id. p s phil Lc 7 1
ܫܡܪ Pa χαλάω phil Lc 5 4 f. — ὁμολογέω s Joh 9 22
ܫܡܫܐ ἥλιος p s c phil Mt 13 43 Lc 21 25 p s phil Mc 1 32 4 6 p c phil Mt 17 2
ܫܡܫ διακονέω p s c phil Mt 4 11 8 15 p s phil Mt 25 44 27 55 Mc 1 13. 31 Joh 12 26 p phil Joh 12 2 — ἱερατεύω s Lc 1 8
Etpa διακονέομαι p s phil Mc 10 45
ܡܫܡܫܢܐ διάκονος p s phil Mc 9 35 10 43 p c phil Mt 20 26 p phil Joh 2 5 — ὑπηρέτης p phil Mc 14 54 phil Mt 5 25 Mc 14 65 Joh 18 18. 22
ܬܫܡܫܬܐ λατρεία phil Joh 16 2 — διακονία p s c phil Lc 10 40 — ἐφημερία p phil Lc 1 5. 8 — ἱερατεία s Lc 1 9 — θεράπεια p phil Lc 12 42
ܫܢܐ ὀδούς p s c phil Mt 5 38 p s phil Mc 9 18
ܫܢܬܐ ἔτος p s c phil Lc 12 19 p s phil Mc 5 25 — ἐνιαυτός p s phil Lc 4 19 Joh 11 49 18 3
ܫܢܬܐ ὕπνος p s c phil Mt 1 24 Lc 9 32 p s phil Joh 11 13
ܫܢܐ ἐξίστημι phil Mc 3 21 — μαίνομαι p s phil Joh 10 20
Pa μεταίρω s c phil Mt 19 1 — μεταβαίνω p s c phil Mt 17 20 Lc 10 7 Joh 5 24 p s phil Joh 13 1 p s c Mt 11 1 12 9 15 29 p s Mc 8 34 — προβαίνω c Mt 4 21 — ἀναχωρέω p s c phil Mt 12 15 Joh 6 15 p s phil Mt 4 12 27 5 s phil Mt 9 24 phil Mt 2 13 — ἀφίημι s Mt 4 11 — ὑποχωρέω p s phil Lc 5 16 — προέρχομαι s Mt 26 39 — ἐκνεύω s c Joh 5 13
ܫܢܝܘܬܐ λῆρος p Lc 24 11
ܫܢܩ Etpa (seq. ܒ) βασανίζω s Mc 5 7
ܫܢܩ βασανίζω p s c phil Lc 8 28 p phil Mt 8 29 Mc 5 7 — κακῶς ἔχω s Mt 4 24
Etpa βασανίζομαι p s c phil Mt 8 6 p s phil Mc 6 48 phil Mt 14 24 — ὀδυνάομαι p s phil Lc 16 24. 25 — ὑπάρχω ἐν βασάνοις p Lc 16 23
ܡܫܢܩܢܐ βασανιστής phil Mt 18 34
ܬܫܢܝܩܐ νόσος s Mt 4 24 c Mt 4 23 — βάσανος p s phil Lc 16 28 phil

Lc 16_{23} p c phil Mt 4_{24} — κόλασις p s phil Mt 25_{46}

ܫܥܐ Etpa ἀπαγγέλλω p s c Lc 8_{34} p s Lc 7_{18} p Mt 11_{4} s Mt 8_{33} — διασαφέω s c Mt 18_{31} — λαλέομαι s Lc 2_{17} f. — ἐξηγέομαι p s c phil Lc 24_{35} p c phil Joh 1_{18} phil Mc 9_{9} — διηγέομαι p s c phil Lc 9_{10} p s phil Mc 5_{16} phil Mc 9_{9}

ܬܫܥܝܬܐ διήγησις p phil Lc 1_{1}

ܫܦܝܐ εὐθύς (adj.) p s c Lc 3_{5}

ܫܦܝܠܐ σαπρός s Mt 13_{48}

ܫܘܦܢܝܢܐ τρυγών p s phil Lc 2_{24}

ܫܦܥ Pa ὑπερεκχύνομαι p s phil Lc 6_{38}

Af καταχέω p s phil Mt 26_{7} p s Mc 14_{3}

ܫܦܪ ἀρέσκω p s c phil Mt 14_{6} p s phil Mc 6_{22}

Af ἐκμάσσω s Joh 13_{5}

ܫܦܝܪܐ καλός p s c phil Lc 21_{5} p Mc 7_{27} 9_{50} Joh 10_{32} — κομψός c Joh 4_{52} — λαμπρός c Lc 23_{11} — ὡραῖος p phil Mt 23_{27}

ܫܦܝܪ καλῶς p s c phil Mt 15_{7} p s Mc 7_{6} — εὖ phil Mt $25_{21.23}$

ܫܘܦܪܐ (seq. ܕܨܒܝܢܐ) εὐδοκία phil Mt 11_{26} Lc 2_{14}

ܒܨܦܪܐ πρωΐ s Mc 1_{35} 13_{35} 16_{2}

ܫܝܦܘܪܐ σάλπιγξ p phil Mt 24_{31}

ܫܩܩܐ ῥύμη s c Lc 14_{21} s Mt 6_{2}

ܫܩܐ Af ποτίζω p s c phil Mt 10_{42} Lc 13_{15} p s phil Mc 9_{41} 15_{36} p phil Mt 25_{35} 27_{48}

ܫܩܠ βαστάζω p s c Mt 3_{11} 20_{12} p s Mc 14_{13} s c Mt 8_{17} Lc 11_{27} — αἴρω p s c phil Mt 4_{6} 11_{29} Lc 9_{3} 19_{21} p s phil Mc 4_{15} $6_{8.19.43}$ p s Joh 2_{16} 15_{2} s phil Mc 10_{21} — λαμβάνω p s c Joh 6_{11} phil Mt 13_{20} p Mt 5_{40} 16_{8} Joh 19_{23} s Mt 27_{1} — παραλαμβάνω p s c Mt 2_{14} s c Mt $2_{13.21}$ — ἐπιτίθημι s Joh 9_{6} — κομίζομαι phil Mt 25_{27} — κομίζω phil Lc 7_{37} — μεταίρω p Mt 19_{1} — ἐπαίρω p s phil Mc 8_{34} — φορτίζω c Lc 11_{46} — γαμίζω p c Mt 5_{32} — ἀφαιρέω p Mc 14_{47} — ἀποβάλλω, ἐπιβάλλω s Mc 10_{50} — ἔχω s Mc 14_{8}

ܫܩܠ ܠܝ ܨܦܬܐ ܕ μέλει μοι περί τινος p Mt 22_{16} Mc 12_{14}

ܫܩܝܠ ܡܘܒܠܐ πεφορτισμένος p s c phil Mt 11_{28}

Etpe αἴρομαι p s c phil Mt 21_{21} p phil Mt 13_{12} — ἄφαντος γίγνομαι p s c Lc 24_{31} — ἀπαρτάομαι p s phil Mc 2_{20} p Mt 9_{15} — ἀφαιρέομαι s c Lc 10_{42}

Pa ἀποκόπτω p s Joh 18_{10}

Af βαστάζω s Joh 16_{12}

ܡܫܩܠܢܘܬܐ ὑπερηφανία phil Mc 7_{22}

ܫܩܦ Pa ἐδαφίζω phil Lc 19_{44} — ῥαπίζω phil Mt 5_{39}

ܫܩܝܦܐ κρημνός p s phil Mt 8_{32} p phil Mc 5_{13}

ܫܩܘܦܐ ῥάπισμα phil Mc 14_{65}

ܫܩܪܘܬܐ ἀδικία p s c Lc 13_{27} — (cum ܣܗܕ) ψευδομαρτυρέω p Mc 14_{57}

ܫܪ στηρίζω p s c phil Lc 22_{32}

Af βεβαιόω p c Mc 16_{20}

ܫܪܪܐ ἀλήθεια p s phil Mc $12_{14.32}$ Joh 14_{6} 18_{37} f. p c phil Joh $1_{14.17}$ phil Lc 20_{21} — ἀσφάλεια p s Lc 1_{4}

ܫܪܝܪܐ ἀληθής p s c phil Mt 22_{16} Joh 3_{33} p c phil Joh 5_{32} — ἀληθινός phil Joh 1_{9} 6_{32} 15_{1}

ܫܪܝܪܐܝܬ ἀληθῶς p s phil Mt 26_{73} 27_{54} Mc 14_{70} Joh 6_{14} p phil Mc 11_{32} — ὄντως p phil Mc 11_{32}

ܫܪܐ *λύω* p s c phil Joh 1_{27} 5_{18} p s phil Mc 11_{4} p c phil Mt 16_{19} phil Joh 2_{19} — *ἀπολύω* p s c phil Lc 22_{68} p s phil Mc 6_{36} 10_{4} 15_{15} p phil Mt 1_{19} Joh 19_{10} phil Mc 10_{2} — *καταλύω* p s c phil Mt 5_{17} Lc 19_{7} p s phil Mc 15_{29} — *ῥίπτομαι* p s Mt 9_{36} — *ἀποτάσσομαι* p s phil Mc 6_{46} — *κατασκηνόω* phil Mt 13_{32}
Etpe *λύομαι* p s phil Mc 7_{35} — *ἀπολύομαι* phil Mc 8_{3} — *ἐκλύομαι* phil Mt 15_{32} — *καταλύομαι* s Mt 24_{2}
Pa *ἄρχομαι* p s c phil Mt 4_{17} 11_{7} Lc 13_{26} 20_{9} p s phil Mc 4_{1} 14_{72} p s Mc 5_{17} p phil Mc 5_{20} phil Mc 5_{17} — *ἀπολύω* p s phil Mc $15_{6.9}$ p c phil Mt 5_{31} — *καταλύω* p phil Mc 14_{58}
Etpa *καταλύομαι* s Mc 13_{2} — *ἀριστάω* p s c phil Lc 11_{37} p phil Joh 21_{15} p Joh 21_{12} — *συμπαραγίγνομαι* s c Lc 23_{48}
ܡܫܪܝܐ *παραλυτικός* p s c phil Mt 8_{6} p Mt 4_{24} — *παραλελυμένος* p s phil Lc 5_{18}
ܫܘܪܝܐ *ἀρχή* p phil Joh 15_{27} phil Mt 19_{4} 24_{21} Mc 10_{6} 13_{9} Lc 1_{2} Joh 8_{44} 16_{4}
ܒܝܬ ܡܫܪܝܐ *κατάλυμα* p s c phil Lc 22_{11} p s phil Mc 14_{14} phil Lc 2_{7} — *κατασκήνωσις* phil Mt 8_{20} Lc 9_{58}
ܫܪܘܬܐ *ἄριστον* p s c phil Lc 11_{38} p c phil Lc 14_{12} p phil Mt 22_{4} s c Lc 14_{15}
ܫܪܒܬܐ *γενεά* p s c Mt 1_{17} 11_{16} 12_{39} 17_{17} Lc 11_{29} 17_{25} p s Mt 23_{36} 24_{34} Mc $8_{2.38}$ 9_{19} 13_{30} — *φυλή* s c phil Mt 19_{28} p phil Mt 24_{30} — *πατριά* p phil Lc 2_{4} — *συγγένεια* p s Lc 1_{61}
ܫܪܓܐ *λύχνος* p s c phil Mt 5_{15} Lc 8_{16} 11_{33} 15_{8} p c phil Mt 6_{22} Joh 5_{35} — *λίνον* p s c Mt 12_{20}
ܫܪܝܚܘܬܐ *ἀκρασία* phil Mt 23_{25}
ܫܪܟܐ *οἱ λοιποί* p s c phil Mt 22_{6}
ܫܘܪܥܬܐ *παράπτωμα* phil Mt 6_{14} 18_{35} Mc 11_{25}
ܫܬܐܤ *θεμελιόω* phil Mt 7_{25}
ܫܬܐܤܬܐ *θεμέλιον* p s c phil Lc 14_{29} p s phil Lc 6_{48} p c Mt 7_{25}
ܐܫܬܝ *πίνω* p s c phil Joh 7_{37} p s phil Mc 10_{38} p phil Mt 6_{25}
ܡܫܬܝܐ *πόσις* p s c phil Joh 6_{55}
ܡܫܬܘܬܐ *γάμος* p phil Joh 2_{1} — *γάμοι* p s c phil Mt 22_{2} — *νυμφών* p s c phil Mt 22_{10} — (cum ܒܝܬ) s *γάμοι* Mt 25_{10}
ܫܬܩ *σιωπάω* p s c phil Lc 19_{40} p s phil Mt 26_{63} p c phil Mt 20_{31} p phil Mc 3_{4} — *σιγάω* p s c phil Lc 9_{36} 18_{39} — *παύομαι* p s c phil Lc 9_{36}
Pa *φιμόω* p s c Mt 22_{34} — *φιμόομαι* s c Mt 22_{12}
Etpa *φιμόομαι* p Mt 22_{12}
ܒܫܬܩܐܝܬ *λάθρα* s Joh 11_{28}

ܬ

ܬܐܬܐ *σῦκον* p s phil Lc 6_{44} p c phil Mt 7_{16}
ܬܐܬܐ *συκῆ* p s c phil Lc 13_{6} p s phil Mc 11_{3} p c phil Mt 21_{19} — (cum ܦܩܘܥܬܐ) *συκομορέα* p s c phil Lc 19_{4}
ܬܒܢܐ *ἄχυρον* p s c phil Mt 3_{12} p s phil Lc 3_{17}

ܬܒܥ ἐκδικέω p s c phil Lc $18_{3.5}$ — ἀπαιτέω p s c phil Lc 12_{20} p s phil Lc 6_{30} — κομίζομαι p Mt 25_{27}
Etpe ἐκζητέομαι p s c phil Lc 11_{50}
ܬܒܥܬܐ ἐκδίκησις p s c phil Lc 18_{7} 21_{22}
ܬܒܪ κατάγνυμι p s phil Mt 12_{20} — συντρίβω p Lc 4_{18}
Etpe συντρίβομαι p Joh 19_{36} — συνθλάομαι c Mt 21_{44}
Pa διασπάω p s phil Mc 5_{4} — κατάγνυμι p phil Joh 19_{31}
ܬܓܪܐ ἔμπορος p s c Mt 13_{45}
ܬܐܓܪܐ id. phil eodem loco
ܬܐܓܘܪܬܐ ἐμπόριον phil Joh 2_{16} — ἐμπορία p c phil Mt 22_{5} — ἐργασία p Lc 12_{58}
ܬܓܪܬܐ ἐμπόριον s Joh 2_{16}
ܬܐܓܪܬܐ ἐμπορία s Mt 22_{5}
Etpa ἐργάζομαι p Mt 25_{16} — πραγματεύομαι p phil Lc 19_{13} — διαπραγματεύομαι p s c phil Lc 19_{15}
ܬܕܝܐ μαστός p s c phil Lc 11_{27} 23_{29}
ܬܗܪ ἐκπλήττομαι p phil Mt 7_{28} 13_{54} Mc 11_{18} — θαυμάζω, ἐξίσταμαι p phil Mc 6_{51}
ܬܗܪܐ ἔκστασις p phil Mc 16_{8}
ܬܘܐ Etpe μεταμελέομαι p phil Mt 21_{29} (s c hoc loco Pe) p s phil Mt 27_{3}
ܬܒ ἐπιστρέφω s Mc 4_{12} — ἐπιστρέφομαι s Mt 10_{13} — μετανοέω p s c phil Mt 3_{2} 11_{20} Lc 11_{32} 17_{3} p s phil Mc 1_{15} 6_{12}
Af ἀποκρίνομαι p s Mc 12_{28}
ܬܝܒܘܬܐ μετάνοια p s c phil Mt 3_{8} Lc $3_{3.8}$ 15_{7} 24_{47} s phil Mt 9_{13}
ܬܘܒ πάλιν p s c phil Mt 21_{36} p s phil Mc 3_{1} 4_{1} p c phil Mt 5_{33} — ἔτι phil Mc $14_{43.63}$ — (cum ܠܐ) οὐκέτι p phil Joh 16_{10} phil Mc 11_{4} Joh 14_{30} 15_{15} 17_{11}
ܬܘܗ θαμβέω, ἐκθαμβέομαι p s phil Mc 9_{15}
Etpa ἐκθαμβέομαι phil Mc 16_{6} — πτοέομαι phil Lc 21_{9}
ܬܘܗܬܐ ἦχος p Lc 21_{25}
ܬܘܢܐ ταμεῖον p s c Mt 6_{6} Lc 12_{3}
ܬܘܐܢܐ id. phil iisdem locis
ܬܘܪܐ ταῦρος p c phil Mt 22_{4} — βοῦς p s c phil Lc 13_{15} p phil Joh 2_{14} — μόσχος p Lc 15_{23}
ܬܘܢܝܬܐ λῆρος s c Lc 24_{11}
ܬܘܬܐ συκάμινος p s c phil Lc 17_{6}
ܬܚܘܡܐ ὅριον p s c phil Mt $15_{22.39}$ 19_{1} p s phil Mc 5_{17} 7_{24} p c phil Mt 4_{13} — τὰ μέρη p s c Mt 15_{21} s Mt 16_{13}
Etpa ὁρίζομαι phil Lc 22_{22}
ܬܚܝܬ ὑποκάτω p s c phil Mt 22_{44} p phil Mc 7_{28} — ὑποπόδιον p s phil Mc 12_{36} — ὑπό (c. acc.) p s c phil Mt 5_{15} 8_{8}
ܠܬܚܬ ὑποκάτω phil Mc 6_{11} — κατωτέρω p s c phil Mt 2_{16} — κάτω p s phil Mc 15_{38} p c phil Mt 4_{6} p phil Mc 14_{66} Mt 27_{51} c Mt 20_{28} — ܡܢ ܕܠܬܚܬ ἐκ τῶν κάτω p phil Joh 8_{23}
ܬܚܬܝܐ τὰ ὑποκάτω p Mc 6_{11} — τὰ κάτω s Joh 8_{23}
ܐܬܬܚܬ καταβιβάζομαι p s c phil Mt 11_{23}
ܬܝܩܐ θήκη phil Joh 18_{11}
ܬܟܦ ἐπίκειμαι p s c Lc 23_{23}
Etpe ἐνοχλέομαι phil Lc 6_{18}
ܬܟܠܬܐ κράσπεδον p s c Mt 23_{5}
ܬܟܠ πέποιθα p s c phil Lc 18_{9} p s phil Mt 27_{43} p phil Mc 10_{24} s Mc 10_{23}

ܬܓܡ Pa (seq. ܦܘܡܐ) ἀποστοματίζω p Lc 11_{53}

ܬܠܐ βουνός phil Lc 3_{5}

ܬܠܚܠܘܚܝܬܐ ἰκμάς p phil Lc 8_{6}

ܬܠܐ κρέμαμαι p s c phil Mt 22_{40} — ἐκκρέμαμαι p s c phil Lc 19_{48} — ἀπάγχομαι s Mt 27_{5} — περίκειμαι p s c phil Lc 17_{2} — δίδωμι p c phil Mt 7_{6}

ܬܠܓܐ χιών p s phil Mt 28_{3} Mc 9_{3} — φῶς c Mt 17_{2}

ܬܘܠܥܐ σκώληξ p phil Mc 9_{44}

ܬܡܝܡܐ ἀκέραιος p s phil Mt 10_{16}

ܬܡܗ θαυμάζω p s phil Mc 15_{44} p s Mc 5_{20} Lc 2_{33} — ἐκπλήττομαι p s phil Lc 2_{48} p s Mc 1_{22} 11_{18} Lc 4_{32} s c Mt 13_{54} c Mt 7_{28} — θαμβέομαι s phil Mc 1_{27} — ἐκθαμβέομαι p Mc 16_{5} — ἐξίσταμαι p s phil Lc 2_{47} — ἐκθαυμάζω p s phil Mc 12_{17}
Pa θαμβέομαι phil Mc 10_{32}
Etpa ἐκπλήττομαι p phil Mt 22_{33} — θαμβέομαι p Mc 10_{32} phil Mc 10_{24} — ἐκθαμβέομαι p phil Mc 1_{27} 14_{33}
Af ἐξίστημι p phil Lc 24_{22}
ܬܘܡܗܐ θάμβος p s phil Lc 4_{36} 5_{9} — ἔκστασις p s phil Lc 5_{26}
ܬܡܝܗܐ παράδοξος phil Lc 5_{26} — θαυμάσιον phil Mt 21_{15}

ܬܡܢ ἐκεῖ p s c phil Mt 2_{2} 5_{24} 13_{42} p s phil Mc $1_{13.35}$ 3_{1} — (cum ܡܢ) ἐκεῖθεν p s c phil Mt 11_{1} 12_{9} 15_{21} p s phil Mt 9_{9}

ܬܢܢ ὧδε p s c phil Joh 6_{9} p s Mc 9_{1} 16_{6} p Mt 12_{41} 16_{28} 17_{4} 28_{6} Joh 11_{21}

ܬܢܘܪܐ κλίβανος p s c phil Lc 12_{28} p c phil Mt 6_{30}

ܬܥܠܐ ἀλώπηξ p s c phil Mt 8_{20} Lc 9_{58} p c phil Lc 13_{32}

ܬܥܢ περισπάω phil Lc 10_{40}

ܬܦܠܐ φυλακτήρια p s c phil Mt 23_{5}

ܬܩܠ προσκόπτω p s c phil Mt 4_{6}
Etpe id. p phil Joh 11_{9}
Af id. p s Lc 4_{11} s Joh 11_{9}
Ettaf id. phil Lc 4_{11}
ܬܩܠܬܐ σκανδάλιον p c Mt 16_{23}

ܬܩܢ ὑγιής, ἀποκαθίσταμαι p s c phil Mt 12_{13} p s phil Mc 3_{5} 8_{25} — καταρτίζω p Mt 21_{16}
Pa εὐθύνω c Joh 1_{23} — καταρτίζω p s phil Mc 1_{19} — κοσμέω p s Mt 25_{7} — κατασκηνόω p s c Mt 13_{32}
Af ἀποκαθίστημι p s phil Mc 5_{28} 9_{12} c phil Mt 17_{11} — ἑτοιμάζω p s c phil Lc 9_{52} — κατασκευάζω p s c phil Mt 11_{10} p s phil Lc 7_{27}

ܬܩܝܦܐ δυνάστης p s Lc 1_{52}

ܬܪܓܡ Etpa μεθερμηνεύομαι p s c Mt 1_{23}

ܬܪܡܠܐ πήρα p s c phil Lc 9_{3} p s c Lc 22_{35} p s Mt 10_{10} Mc 6_{8}

ܬܪܢܓܠܐ ἀλέκτωρ p s c phil Lc 22_{34} p s phil Mt 26_{34} Mc 14_{30} Joh 13_{38} 18_{27}
ܬܪܢܓܠܬܐ ὄρνιξ p s phil Mt 23_{37} p c phil Lc 13_{34}
ܬܪܢܓܠܬܐ id. s Lc 13_{34}
ܬܪܢܓܠܐ ܩܥܝܐ ἀλεκτοροφωνία p phil Mc 13_{35}

ܬܪܣܘ θαρσεῖτε s Mc 6_{50}

ܬܪܣ τρέφω p c phil Mt 6_{26} p phil Mt 25_{37} Lc 12_{24} — ἐπιμελέομαι s c Lc 10_{34}
ܡܬܪܣܐ σιτευτός phil Lc 15_{30}
ܬܪܣܝܬܐ τροφή phil Mt 6_{25} 10_{10} 24_{45} Joh 4_{8} — ἐπισιτισμός phil Lc 9_{12}

ܬܪܥܐ *θύρα* p s c phil Mt 6_{6} p s phil Mc 1_{33} 11_{4} p phil Joh 18_{16} — *πύλη* p s phil Lc 7_{12} p c phil Mt 7_{13} 16_{18} — *πυλών* p s Lc 16_{20} — ܐܦܝ ܬܪܥܐ *καταπέτασμα* p s c phil Lc 23_{45} p s phil Mc 15_{38}

ܬܪܥܝܬܐ *ἡ θυρωρός* p s phil Mc 13_{34} phil Joh 18_{16} f.

ܬܪܨ *εὐθύνω* phil Joh 1_{23} — *εὐθὺν ποιέω* p s c Lc 3_{4} c Mt 3_{3} — *κατευθύνω* p s phil Lc 1_{79} — *ὁρμάω* p Mt 8_{32}

Etpe *ἀνορθόομαι* phil Lc 13_{13}

ܬܪܝܨܐ *εὐθύς* (adj.) phil Mt 3_{3} Lc 3_{4} f. — *ὀρθός* p s c phil Lc 20_{21} p phil Lc 7_{43} phil Mc 7_{35} — *εὔθετος* phil Lc 9_{62}

ܬܪܝܨܘܬܐ *τὸ δίκαιον* phil Mt 20_{7}

GRIECHISCH-SYRISCHER INDEX.

Anm.: Die hinter den Wörtern stehenden Zahlen und Buchstaben bedeuten die entsprechenden Seiten und Columnen im Wörterbuch. — Die im Wörterbuche vorkommenden lateinischen Wörter sind am Schlusse dieses Index zusammengestellt.

Α α

ἀββᾶ 25a
ἀγαθοποιέω 52b
ἀγαθός 52b
ἀγαλλιάομαι 33a 73a 93b
ἀγαλλίασις 46a
ἀγαλλιάω 46a 93b
ἀγανακτέω 32b 50a 78b 92b 94b
ἀγαπάομαι 45b 94a
ἀγαπάω 45b 57b 94a
ἀγάπη 45b 94a
ἀγαπητός 45b
ἀγγαρεύω 62b 99b
ἀγγεῖον 64b
ἄγγελος 62b
ἀγγέλλω 55a 72a
ἄγγος 64a
ἀγέλη 35b 95b 96a
ἁγιάζομαι 89a
ἁγιάζω 89a
ἅγιος 89a
ἀγκάλη 41b 60a
ἄγκιστρον 34a 87b
ἄγναφος 90b
ἁγνίζω 40b 89a
ἀγορά 99a
ἀγοράζω 43b
ἄγρα 87a
ἀγρεύω 26b 87a
ἄγριος 39a 53a
ἀγρός 25b 39a 51a 61a 91b
ἀγρυπνέω 98b
ἄγω 32a 71a
ἄγωμεν 68a
ἀγωνία 40a 95b
ἀγωνίζομαι 62b
ἀδελφή 26a
ἀδελφός 26a
ἀδημονέω 60a 71a 78a
ἀδικέω 43a 78a
ἀδικία 78a 102b
ἄδικος 78a 79a
ἀδυνατέω 78b
ἀετός 71b
ἄζυμοι 83a
ἀθετέω 37b 53b 97a 98a
ἀθῷος 44a 45a — (seq. εἰμί) 50b
αἰγιαλός 56b 75b
αἷμα 41a
αἰνέω 42b 97b
αἶνος 97b
αἱρετίζω 86b
αἱρέω 69a
αἴρομαι 102b
αἴρω 70a 95a 102a
αἰσχύνομαι 33a
αἴτημα 86b 97a
αἰτέομαι 97a
αἰτέω 96b 97a
αἰτία 74a 77b 79a
αἴτιον 79a
αἰφνίδιος 100a
αἰχμαλωτίζομαι 97a
αἰχμάλωτος 97a
αἰών 80a
αἰώνιος (ζωή) 48b
ἀκαθαρσία 53b
ἀκάθαρτος 53b 54a
ἄκανθαι 58b 78a
ἀκάνθινος 59a
ἀκαταστασία 98a
ἀκέραιος 105a
ἀκμήν 43a 77b
ἀκοή 25b 52b 101a
ἀκολουθέω 26a 32a 38b 71a
ἀκούομαι 101a
ἀκούω 87a 101a
ἄκρα (pl.) 77a 94b
ἀκρασία 54a 78a 103b
ἀκριβής 51b
ἀκριβόω 51b 56b 81a
ἀκριβῶς 50b 57a
ἀκρίς 90a
ἀκυρόω 33a 74a
ἅλα 66b
ἀλάβαστρον 99b
ἁλεεύς 87a
ἀλεκτεροφωνία 68a 105b
ἀλέκτωρ 105b
ἄλευρον 90a
ἀλήθεια 92a 102b
ἀληθής 102b
ἀληθινός 92a 102b
ἀλήθω 53a
ἀληθῶς 102b
ἁλιεύω 87a
ἁλίζομαι 66a
ἀλλά 28b 65a
ἄλληλος 33b 46a
ἀλλογενής 69b
ἅλλομαι 67b 93a
ἄλλος 27a 28a 46a
ἀλλότριος 69b
ἀλόη 79a
ἅλυσις 99b
ἀλώπηξ 105b
ἅλως 25b
ἅμα 80a
ἁμαρτάνω 48a 74a
ἁμάρτημα 48a
ἁμαρτία 48a
ἁμαρτωλός 48a
ἀμελέω 34b
ἄμεμπτος 77b
ἀμέριμνον ποιέω 95b
ἀμήν 29b
ἄμμος 49a
ἀμνός 29b
ἄμπελος 38a
ἀμπελουργός 83b

ἀμφιάζω 63a
ἀμφιβάλλω 95a
ἀμφίβληστρον 87a
ἀμφιέννυμι 62b 63a 78b
ἄμφοδος 39b 99a
ἀμφότερος 28a
ἀνά 32b
ἀναβαίνω 57a 74a
ἀναβλέπω 47a 47b
ἀναβοάω 38a 45a 90b
ἀνάγαιον 80a
ἀναγγέλλω 32b 47a 55a 56b 72a
ἀναγκάζω 29a 84b
ἀνάγκη 29a 29b 78a
ἀνάγομαι 38b 74b
ἀνάγω 74b
ἀναδείκνυμι 47a 85b
ἀνάδειξις 47a
ἀναζητέω 35a 81a
ἀνάθεμα 51b
ἀναθεματίζω 51b
ἀναιρέω 89b
ἀναίτιος 45a 48a 77b — (seq. εἰμί) 79a
ἀνακάμπτω 43a
ἀνακείμενος 74b
ἀνακλίνομαι 74b
ἀνακλίνω 38a 74b
ἀνακράζω 35a 45a 55b 90b
ἀνακρίνω 39b 81a
ἀνακύπτω 39b 62b 86a
ἀναλαμβάνομαι 74b
ἀνάλημψις 74b
ἄναλος 66a — (seq. γίγνομαι) 83a
ἀναλόω 53b 73a 75b
ἀναλύτρωσις 85b
ἀναλύω 84a
ἀναμιμνήσκω 40b 77b
ἀνάμνησις 40b
ἀναπαύομαι 68b
ἀνάπαυσις 68b
ἀναπαύω 68b
ἀνάπηρος 58b
ἀναπίπτω 70a 74b
ἀναπληρόομαι 66a 100b
ἀνάπτομαι 45b
ἀναπτύσσω 86a
ἀνάπτω 75b
ἀνασείω 44b 50b 68b 98a
ἀνασπάω 40b 67b 74b 101a
ἀνάστασις 48b 68b 89b
ἀναστενάζω 29b 78b
ἀναστρέφω 42b
ἀνατέλλω 41b 74b
ἀνατολαί 41b
ἀνατολή 41b
ἀνατρέφομαι 92b
ἀναφέρομαι 74b
ἀναχωρέω 26a 85b 101b
ἀνέκλειπτος 36b 37b 57a
ἀνεκτός 68b
ἄνεμος 93b
ἄνευ 34a
ἀνέχομαι 72b
ἄνηθον 98a
ἀνήρ 29b 35a 36a
ἀνθίστημι 89b
ἀνθομολογέομαι 55a
ἀνθρακιά 37a 37b 68b
ἄνθρωπος 36a
ἀνίσταμαι 89b
ἀνίστημι 89a
ἀνόητος 50b
ἀνοίγομαι 86b
ἀνοίγω 86a
ἀνομία 69b 78a
ἄνομος 69b 78a
ἀνορθόομαι 86a 106b
ἀντάλλαγμα 49b
ἀνταποδίδομαι 85a
ἀνταπόδομα 85b
ἀντέχομαι 57a 57b
ἀντιβάλλω 82b
ἀντίδικος 35a 39b
ἀντιλαμβάνομαι 33b 77b
ἀντιλέγομαι 51a
ἀντιλέγω 29b
ἀντιλέγων (ὁ) 88a
ἀντιπαρέρχομαι 77a
ἀντλέω 45a 66a
ἄντλημα 39a
ἄνω (ἐκ τῶν) 79b
ἄνωθεν 79b 95a
ἀνώτερον 79b
ἀξίνη 71b
ἄξιος (etiam seq. εἰμί) 98b
ἀξιόω 98b
ἀπαγγέλλω 32b 47a 55a 55b 72a 102a
ἀπάγομαι 48a
ἀπάγχομαι 50a 105a
ἀπάγω 54b 70b 74b
ἀπαιτέω 104a
ἀπαλλάττομαι 36b
ἁπαλὸς γίγνομαι 95a
ἀπαντάω 31b
ἀπάντησις 31b
ἀπαρνέομαι 61a
ἀπαρτάομαι 95b 102b
ἀπαρτισμός 66a 101a
ἀπάτη 54a
ἀπειθέω 83a
ἀπείθησις 83a
ἄπειμι 35a 94b
ἀπελπίζω 84a
ἀπέναντι 78b 88a 89a
ἀπέχει 85b
ἀπέχω 35a 88a 94b
ἀπέχων (ὁ) 94b
ἀπιστία 29b 50b
ἄπιστος 29a
ἁπλοῦς 86a
ἀπό 63b
ἀποβαίνω 70b 74b
ἀποβάλλω 98a 102b
ἀπογραφή 62a
ἀπογράφομαι 62a
ἀποδείκνυμι 47a
ἀποδεκατεύω 81a
ἀποδέχομαι 73b 88a
ἀποδημέω 26a 35a 48a 80b
ἀποδίδωμι 55b 85a 100b — (περί τινος) 86a
ἀποδοκιμάζομαι 74a
ἀποδοκιμάζω 74a
ἀποθλίβω 45b
ἀποθνήσκω 64b
ἀποκαθίσταμαι 105b
ἀποκαθίστημι 100b 105b
ἀποκαλύπτω 37a
ἀποκάλυψις 37b
ἀποκεφαλίζω 84a
ἀποκλείω 26b
ἀποκόπτω 84a 102b
ἀποκρίνομαι 80b 84a 86a 104a
ἀπόκρισις 86a
ἀποκτείνω 25a 89b
ἀποκυλίω 77a 81b
ἀπολαμβάνομαι 68a
ἀπολαμβάνω 85a
ἀπόλλυμαι 25a 64b
ἀπόλλυμι 25a 89b
ἀπολογέομαι 70b
ἀπολύομαι 103a
ἀπολύω 39a 97b 103a
ἀπολωλώς 25a
ἀπομάσσομαι 70b
ἀπονίπτομαι 98b
ἀποπλύνω 98b
ἀποπνίγομαι 50b
ἀποπνίγω 50a
ἀπορέομαι 86a
ἀποσπάομαι 85b 94b
ἀποστάσιον 25b 62a 94b 98a
ἀποστέλλομαι 98a 100a
ἀποστέλλω 98a 100a
ἀποστερέω 37b 53b
ἀπόστολος 100a
ἀποστοματίζω 105a
ἀποστρέφομαι 60a
ἀποστρέφω 43a 44b
ἀποτάσσομαι 61a 62a 97b 100b 103a
ἀποτίθεμαι 95a
ἀποφαίνομαι 37a
ἀποχωρέω 85b 94b
ἀπώλεια 25a

ἄρα 31a 59b
ἄραγε 31a 42b 64b 77b
ἄρατρον 51a
ἄραφος 48a
ἀργός 33b
ἀργυπνέω 79a
ἀργύριον 61a
ἄργυρον 61a 71b
ἀρέσκω 102a
ἀριθμέω 66b
ἀριθμός 66b
ἀριστάω 103a
ἀριστεραί 75a
ἄριστον 52a 103a
ἀρκεῖ μοι 59a
ἀρκέομαι 75b
ἀρκετός εἰμι 75b
ἀρνέομαι 61a
ἄρνιον 29b
ἀρνός 29b
ἀροτριάω 38b 61b 82b
ἄροτρον 90a
ἁρπαγή 48b
ἁρπάζω 48b
ἅρπαξ 48b
ἄῤῥωστος 61b
ἄρσεν 34a
ἄρσην 40b
ἄρτι 43a 55b
ἄρτος 38a 63b
ἀρτύομαι 64b 66b
ἀρτύω 64b
ἀρχή 94b 95a — (ἀπ᾽ ἀρχῆς) 89a 95a
ἀρχεῖος 88b
ἀρχιτρίκλινος 75a
ἄρχομαι 103a
ἄρχων 39a 92a 94b 95a
ἄρωμα 34b 50a — (pl.) 43a
ἄσβεστος 41b
ἀσέλγεια 82b 87a
ἀσθένεια 58b 61b 67a
ἀσθενέω 65a
ἀσθενής 61b 65a
ἀσθενῶν 61b
ἀσκός 45a
ἀσπάζομαι 55b 97a 100b
ἀσπασμός 100b
ἀσσάριον 30b
ἀστήρ 59a
ἀστραπή 36a
ἀστράπτω 36a
ἄστρον 59a
ἀσύνετος 33b 78b
ἀσφάλεια 44a 102b
ἀσφαλίζομαι 44a
ἀσφαλῶς 44a
ἀσώτως 30a 85a
ἀτενίζω 47b 87a
ἄτερ 62b
ἀτιμάζω 87b
ἀτιμία 87b
ἄτιμος 87b 99a
αὐλέω 45a
αὐλή 39b 53a
αὐλητής 45a
αὐλίζομαι 33a
αὐξάνομαι 92b
αὐξάνω 92b
αὔριον 65a
αὐστηρός 92a
αὐτό (τό) 42b
αὐτόπτης 48a
αὐτός 42a 55a
ἀφαιρέομαι 95b 102b
ἀφαιρέω 70a 95a 102b
ἀφανίζω 45b 60a 76a
ἄφαντος 48a — (seq. γίγνομαι) 102b
ἀφεδρών 40b 43b
ἄφεσις 98a
ἀφίημι 74b 96b 97b 101b
ἀφίσταμαι 70b 85b 94b
ἀφίστημι 35a 85b 94b
ἀφορμή 79a
ἀφορμίζω 85b
ἀφρίζω 96b
ἀφρός 96b
ἀφροσύνη 99b
ἄφρων 50b 99b
ἀφυπνέω 41a
ἀχάριστος 61a
ἀχρεῖος 33b 52a
ἄχρι 77a 77b
ἄχυρον 103b

Β β

βάθος 80b
βαθύνω 80b
βαθύς 80b
βαΐον 26a 73a
βάλλομαι 26a 31b 52b 70b 95b
βάλλω 58a 65a 73b 95a 98a — (seq. κοπρίαν) 43b
βαπτίζομαι 80a
βάπτισμα 80a 80b
βαπτιστής 80a
βάπτω 86b
βαρέως 57b 76a
βάρος 57b
βαρύνομαι 57b
βαρύς 57b
βασανίζομαι 68b 98a 101b
βασανιστής 68a 101b
βάσανος 101b — (βασάνοις συνεχόμενος) 75a — (ὑπάρχω ἐν β″) 101b
βασιλεία 66b
βασιλεύς 66b
βασιλεύω 66b
βασιλικός 66b 76b
βασίλισσα 66b
βαστάζω 26b 54a 69a 75b 102a 102b
βαττολογέω 29b 58b 84b
βδέλυγμα 31b 54a 68a
βεβαιόω 102b
βεβηλόω 49a 53a 65a
βελόνη 48a
βῆμα 33b
βιάζομαι 29a 39a 46a
βιαστής 29a 90a
βιβλίον 25b 62a 75b
βίβλος 62a
βίος 39a 90a
βλάπτω 43a 69b 76a
βλαστάνω 57a
βλασφημέω 36b
βλασφημία 36b
βλέπω 44a 47a 47b — (ἀπό) 69a — (εἰς) 70a
βοάω 45a 90b 91a
βοηθέω 77b
βόθυνος 37b 46a
βορρᾶς 38a
βόσκομαι 96a
βόσκω 96a
βόσκων (ὁ) 96a
βουλεύομαι 51b 96a
βουλή 86b
βούλομαι 51b 96a
βουνός 94a 105a
βοῦς 104b
βραδύς 57b
βραχίων 41b
βρέφος 53b 56a 78a
βρέχω 65a 65b 86b
βροντή 93a 96a
βροχή 65b
βρυγμός 25a 28b 51b
βρῶμα 28b 72b
βρῶσις 28b
βυθίζομαι 52b
βυθίζω 52b
βύσσος 33a

Γ γ

γαζοφυλάκιον 37a
γαλήνη 33a 100a
γαμέω 30a 70a
γαμίζομαι 30a 36b 55b
γαμίζω 55b 70a 102b
γάμος 103b — (pl.) 49a 103b
γάρ 37a 65a 65b
γαστήρ 62a — ἐν γαστρὶ ἔχω 33b

γείτων 97a
γελάω 37a
γεμίζομαι 66a
γεμίζω 66a
γέμω 66a
γενεά 39b 103a
γενέσια 56a
γένεσις 42a 56a
γένημα 79a 82b
γεννάομαι 56a
γεννάω 56a
γέννημα 56a
γεννητή 56a
γεννητός 56a
γένος 38a
γέρων 71b
γεύομαι 54a
γῆ 31b 54b 64b 81a
γηράζω 71b
γῆρας 71b
γίγνομαι 35b 36b 42a 56a
— ὥρα πολλὴ γίγνεται 76b
γιγνώσκω 49a 55a 55b 56a 74a 93a
γλῶσσα 64a
γλωσσόκομον 37b
γναφεύς 90b
γνωρίζω 55a
γνῶσις 55b
γνωστοί 29b 49a
γνωστός 49a 55b 63a
γογγύζω 94b
γογγυσμός 94b
γόνατα (τίθημι τὰ) 36a 73b
γονεῖς 25a 29b
γονυπετέω 36a 38a 70b
γράμματα 62a 75b
γραμματεύς 76a
γράφω 62a
γρηγορέω 79a 98b
γρηγορῶν 79a
γυμνόν 81b
γυμνός 81b
γυνή 29b
γωνία 38a 44a

Δ δ

δαιμονίζομαι 40a
δαιμονιζόμενος 40a
δαιμόνιον 40a
δαίμων 96b
δάκρυον 41a
δακρύω 41a
δακτύλιον 78b
δάκτυλος 86b
δαμάζω 59a
δάνειον 47a 56a
δανίζομαι 56a
δανίζω 56a
δανιστής 47a 56a
δαπανάω 37b 53b 70b
δαπάνη 71a
δέ 28b 30b
δέησις 35a
δεῖ 43b 44a 76b 82a
δειγματίζω 85a
δείκνυμι 47a 85b
δειλιάω 40a
δειλός 40a
δεινός 32b
δεινῶς ἔχω 32b
δειπνέω 52a
δεῖπνον 52a
δείρω 65a
δεκτός εἰμι 88a
δένδρον 28a
δεξιά (τὰ) 57a
δεξιός 57a
δέρμα 67b
δέρομαι 34a 68a
δέρω 34a 87b
δεσμεύομαι 30b
δεσμεύω 30b
δεσμή 30b
δέσμιος 30b
δεσμόν 30b
δεσμός 30b
δεσμωτήριον 30b
δεσπότης 67a
δέχομαι 88a
δέω 30b 81a 90a
δηλαυγῶς 68b
δῆλον ποιέω 55a
δῆλος 55b
διά 32b 34a 36b 55a 65a 66b 79b 82b
διαβάλλομαι 28b
διαβλέπω 33a 47b
διάβολος 28b 70a 73b 95b
διαγγέλλω 72a
διαγογγύζω 94b
διαγίγνομαι 76b
διαγνωρίζω 47a 55a 55b
διαζώννυμαι 65a 90a
διαζώννυμι 59a
διαδίδωμι 83a
διακαθαρίζω 40b
διακονέομαι 101a
διακονέω 80b 101a
διακονία 101a
διάκονος 101a
διακρίνω 35b 85b
διακωλύω 60a
διαλέγομαι 51a 51b
διαλείπω 100a
διαλλάττομαι 96a
διαλογίζομαι 51b 96a
διαλογισμός 51b 52a
διαμαρτυρέομαι 73a
διαμένω 62b 89a
διαμερίζομαι 83a
διαμερίζω 83a
διανεύω 95b
διανόημα 51b 96a
διανοία 96a
διανοίγομαι 86a
διανοίγω 86a
διαπεραίνω 76b 93a
διαπορεύομαι 61b 76b 93a
διαπορέω 86a
διαπραγματεύομαι 104a
διαρπάζω 33a 48b
διαῤῥέομαι 72b
διαῤῥήγνυμι 88a
διαῤῥήσσομαι 88a
διασαφέω 55b 102a
διασείω 44b 52b
διασκορπίζομαι 32b
διασκορπίζω 32b 85a 99a
διασπάομαι 84b
διασπάω 104a
διασπορά 32a 33a
διαστέλλομαι 44a 58b 84b
διαστρέφομαι 81a 86b
διαστρέφω 43a 98a
διασώζομαι 30a 48b 99a
διασώζω 48b 99a
διαταράττομαι 40b 93a
διατάσσω 84a 84b
διατάττομαι 84b
διατηρέω 69a
διατρίβω 39b 43a 80b
διαφέρω 58a 77a
διαφημίζομαι 52b 70b
διαφημίζω 52b
διαφθείρω 45b
διαφυλάττω 69a
διαχωρίζομαι 85b
διδασκαλία 56b
διδάσκαλος 56b 92a
διδάσκομαι 56b
διδάσκω 56b
διδαχή 56b
δίδραχμα 44a 61a
δίδωμι 55b 105a
διεγείρομαι 45a 81b 98a
διεγείρω 79a
διέξοδος 71a
διέρχομαι 61b 76b 93a
διηγέομαι 102a
διήγησις 102a
διίσταμαι 85b
δίκαιον (τὸ) 106b — δικαιόν ἐστιν 43b
δικαιόομαι 44a
δίκαιος 44a 59a
δικαιοσύνη 44a 55b 59b 94b
δικαιόω 44a

δικαίωμα 39b 59b
δίκτυον 87a
διοδεύω 61b
διπλότερός τινος 76a
διϋλίζω 87a
διχάζω 83a
διχοτομέω 83a
διψάω 87a
διωγμός 93a
διώκω 93a
δόγμα 84b
δοκάω 72a
δοκεῖ μοι 47b 72a 86b
δοκέω 72a
δοκιμάζω 35b 70a 85b
δόκος 91a
δόλος 69b
δόμα 55b
δόξα 97a — δόξαν δίδωμι 97a
δοξάζομαι 97a
δοξάζω 97a
δούλη 29a
δοῦλος 53b 76b
δοχή 52a 88a
δραχμή 44a
δύναμαι 67a 99b
δύναμις 49a
δυναστής 49a 105b
δυνατέω 50b
δύνω 81b
δυσβάστακτος 54a 57b
δύσκολος 78b 81a
δυσκόλως 81a
δυσμοί 81b
δῶμα 25b
δωρεά 55b
δωρεάν 64b
δωρέομαι 55b 99b
δῶρον 81b

Ε ε

ἐάω 97b
ἐγγίζω 65a 91a 91b
ἐγγύς 91b — (seq. εἰμί) 65a
ἐγείρω 74b 79a 89b
ἔγερσις 89b
ἐγκάθετος 38b 69b
ἐγκαίνια 46b 57b 78a
ἐγκακέω 64a
ἐγκαταλείπω 98a
ἔγκυος 33b
ἐδαφίζω 73a 102b
ἐθνικός 50a 80a
ἔθνος 80a — (pl.) 50a
ἔθος 78a
εἰ 28b
εἰδέα 48a
εἶδος 41a 48a
εἰθισμένον 78a
εἰκών 87b
εἰμί 28a 42a 51b — (seq. ὡς) 41a
εἰρηνεύω 99b
εἰρήνη 99b 100b
εἰς 32b 34a 36b 55a 63a
εἰσακούομαι 101a
εἰσέρχομαι 79a 87b
εἰσπορεύομαι 77a 79a
εἰσφέρω 91b
εἶτα 27a 64a
εἴωθα 78a
ἐκ 36b 66b
ἕκαστος 29b 59b
ἑκατονταπλασίων 76a
ἑκατοντάρχης 90b 94b
ἐκβάλλομαι 98a
ἐκβάλλω 51a 70b 97b
ἐκβλαστά(ν)ω 34b 57a
ἐκδέχομαι 73b
ἐκδίδομαι 100b
ἐκδίδωμι 26b
ἐκδικέω 104a
ἐκδίκησις 104a
ἐκδύω 100a
ἐκεῖ 42b 43a
ἐκεῖθεν 105a
ἐκεῖνα (pl.) 42a
ἐκεῖνος 42a
ἐκζητέομαι 104a
ἐκθαμβέομαι 40a 60a 104b 105a
ἐκθαυμάζω 105a
ἐκκεντέω 41b
ἐκκλησία 60b 78a
ἐκκομίζομαι 63a
ἐκκομίζω 63a
ἐκκόπτομαι 84b
ἐκκόπτω 84a
ἐκκρέμαμαι 105a
ἐκλάμπω 68a
ἐκλέγομαι 36a
ἐκλείπομαι 53b
ἐκλείπω 37b
ἐκλεκτός 36a
ἐκλύομαι 81a 103a
ἐκμάσσω 61a 98b 102a
ἐκμυκτηρίζω 64b
ἐκνεύω 37b 101b
ἐκπειράζω 70a
ἐκπερισσῶς 58b
ἐκπίπτω 70b
ἐκπλήττομαι 41b 104a 105a
ἐκπορεύομαι 32a 70b 93a
ἐκριζόομαι 81a
ἐκριζόω 81a
ἔκστασις 41b 104a 105a
ἐκτάσσω 81a 97a
ἐκτείνω 58a 86a 95a
ἐκτινάσσω 70b
ἐκτός 33b
ἐκφύω 85a
ἐκχέομαι 31b
ἐκχέω 31b
ἐκχύνομαι 31b
ἐκχωρέω 70b
ἔλαθεν 54a
ἔλαιον 67b
ἔλαιος 44b
ἐλάσσων 35b
ἐλάττομαι 35a
ἐλαύνομαι 38b 93a
ἐλαύνω 38b 93a
ἐλάχιστος 35b
ἐλέγχομαι 60b
ἔλεγχος 60b
ἐλέγχω 60b
ἐλεέομαι 50a
ἔλεος 50a 94b — ἔ" ποιέω μετά τινος) 94a
ἐλεέω 50a 94a
ἐλεημοσύνη 44a 94b
ἐλεήμων 76b 94b
ἐλεύθερος 51a
ἐλευθερόω 51a
ἕλκομαι 65a
ἕλκος 99b
ἑλκύω 67b 74b 101a
Ἕλληνες 31b 50a 80a
Ἑλληνίς 50a
ἐμβαίνω 74a 79a
ἐμβάπτομαι 58a 86b
ἐμβάπτω 58a 86b
ἐμβλέπω 47a
ἐμβριμάομαι 45a 58b 78b 82b 94b
ἐμπαίζομαι 33a
ἐμπαίζω 33a 37a
ἐμπίμπλημι 66a 72a
ἐμπίμπρημι 57a
ἐμπορία 104a
ἐμπόριον 104a
ἔμπορος 104a
ἔμπροσθεν 89a
ἐμπτύζω 96b
ἐμπτύομαι 96b
ἐμπτύω 96b
ἐμφανίζω 37a 47a
ἐν 33b 34a
ἐναγκαλίζομαι 47b 81a 88a
ἐναντίος 88a
ἐνδιδύσκω 63a
ἔνδοξος 58b 97b
ἔνδυμα 63a 69a
ἐνδύομαι 62b
ἐνδύω 30b 62b 63a
ἐνεδρεύω 60a 69b
ἐνειλέω 61b
ἕνεκα 49b 65a

ἐνεργέω 72b 75b 76b
ἐνέχω τινι 63b 92b
ἐνθάδε 42b 43a
ἐνθυμέομαι 51b
ἐνθύμησις 51b 96a
ἐνιαυτός 101b
ἐνισχύω 48b
ἐνκρύπτω 53b
ἐνοχλέομαι 29a 104b
ἔνοχος 46b — (seq. εἰμί) 46a
ἐνπληθύομαι 72a
ἔνταλμα 84b
ἐνταφιάζομαι 88b
ἐνταφιάζω 88b
ἐνταφιασμός 88b
ἐντέλλομαι 83a 84b
ἐντετυλιγμένος 61b
ἐντεῦθεν 43a 65b
ἔντιμος 57b
ἐντολή 84b 100b
ἐντός 36b
ἐντρέπομαι 33a 59b
ἐντυλίσσω 61b
ἐνώπιον 78b 89a
ἑορτή 78a
ἐξάγω 70b
ἐξαιρέω 51a 70b
ἐξαίφνης 100a
ἐξανατέλλω 34b 57a 99a
ἐξανίστημι 89b
ἐξάπινα 100a
ἐξαποστέλλω 98a
ἐξαστράπτω 36a
ἐξαυτῆς 99a
ἐξέπνευσεν 71a 100b
ἐξέρχομαι 70b 74b 85b
ἔξεστιν 43b 100b
ἐξέχω 58a
ἐξηγέομαι 102a
ἐξίσταμαι 41b 104a 105a
ἐξίστημι 42a 101b 105a
ἔξοδος 71a 81a
ἐξομολογέομαι 55a
ἐξορκέω 56b
ἐξορκίζω 56b
ἐξουδενέομαι 87b 99a
ἐξουδενέω 74a
ἐξουθενέω 33a 34b 99a
ἐξουσία 28b 90a 100a — ἐ' δίδωμι 100a — ὁ ἐ' ἔχων 100a
ἐξουσιάζω 100a
ἐξυπνίζω 79a
ἔξω (οἱ) 35b
ἔξωθεν (οἱ) 35b
ἐξώτερος 35b
ἐπαγγέλλομαι 55a
ἐπαθροίζομαι 60b
ἐπαινέω 97b
ἐπαίρω 95b 102b
ἐπαισχύνομαι 33a
ἐπαιτέω 46b
ἐπανάγω 38b 43a 54b 77a
ἐπαναπαύομαι 68b
ἐπανέρχομαι 43a
ἐπανίσταμαι 89b
ἐπάνω 79b
ἐπάρανος 63a
ἐπενδύτης 62b 63a
ἐπερωτάω 97a
ἐπέχω 65a
ἐπί 31a 32b 34a 53a 63b 79b
ἐπιβαίνω 95a
ἐπιβάλλομαι 95b
ἐπιβάλλον (τὸ) 58a
ἐπιβάλλω 65a 70b 95b 98a
ἐπιβιβάζω 95a
ἐπιβλέπω 84a
ἐπίβλημα 96b
ἐπιγαμβρεύω 52b 70a
ἐπιγιγνώσκω 55a 55b 74a
ἐπιγραφή 62a
ἐπιδείκνυμι 47a
ἐπιδίδωμι 58a
ἐπιζητέω 35a
ἐπιθυμέω 54b 92b
ἐπιθυμία 92b
ἐπικαθίζω 58a 95a
ἐπίκειμαι 60b 73b 104b
ἐπικαλέομαι 60a
ἐπιλαμβάνομαι 26b 58a 68a
ἐπιλανθάνομαι 54a
ἐπιλύω 86a
ἐπιμελέομαι 33a 57a
ἐπιορκέω 39a 56b
ἐπιούσιος 29b
ἐπιπίπτω 46a 70b
ἐπιράπτω 47a 95a
ἐπιρίπτω 98a
ἐπίσημος 55b
ἐπισιτισμός 72b 105b
ἐπισκιάζω (τινί) 37b 53b
ἐπισκοπέομαι 75a
ἐπισκοπή 75b 92b
ἐπίσταμαι 49a 93a
ἐπιστρέφομαι 43a 84a 104a
ἐπιστρέφω 42b 43a 84a 104a
ἐπισυνάγομαι 60b 62a
ἐπισυνάγω 60b
ἐπισυνῤῥάπτω 71b
ἐπισχύω 45a 49a
ἐπιτάττω 84b
ἐπιτίθημι 73b 98b 102b
ἐπιτιμάω 36a 58b
ἐπιτρέπω 83a
ἐπίτροπος 31a 92a
ἐπιφαίνω 68b
ἐπιφώσκω 68a
ἐπιχειρέω 75a 86b
ἐπιχέω 71a
ἐπιχρίω 53a
ἐργάζομαι 75a 76a 83b 104a
ἐργασία 42b 76b 83b 104a
ἐργάτης 84b
ἔργον 76b
ἐρεύγομαι 38a 67b
ἐρευνάω 35a
ἐρημία 39a 51a
ἐρημόομαι 51a
ἔρημος 39a 51a
ἐρήμωσις 51a
ἐρίζω 51a 93b
ἑρμηνεύομαι 86a
ἔρχομαι 31b
ἐρωτάω 35a 83a 97a
ἐσθής 63a 69a
ἐσθίω 28a 63b
ἔσχατα (τὰ) 27a
ἔσχατον (τὸ) 27a
ἔσχατος 26b 27a
ἐσχάτως 27a — (seq. ἔχω) 76b
ἔσω 36b
ἔσωθεν 36b
ἑταῖρος 46a 94a
ἕτερος 27a 46a
ἔτι 77a 104b
ἑτοιμάζομαι 53a
ἑτοιμάζω 53a 76b 90a 98b 105b
ἑτοιμασμένος 82a
ἕτοιμος 53a
ἔτος 101b
εὖ 27a 102a
εὐαγγελίζομαι 72a 72b
εὐαγγέλλιον 72a
εὖγε 27a
εὐγενής 52b
εὐδία 87a
εὐδοκέω 73a 86b
εὐδοκία 72a 96a 102a
εὔθετος 52a 59b 106b
εὐθέως 46a
εὐθὺν ποιέω 98b 106a
εὐθύνω 98b 105b 106a
εὐθύς 46a 99a 102a 106b
εὐκαιρία 77a 78a 83b
εὔκαιρος 55b
εὐκαίρως 77b
εὔκοπος 40b 86a
εὐλαβής 44a 69b
εὐλογέω 35b 55a
εὐλόγητος 36a
εὐνοέω 25b
εὐνοῦχος 26a 29b
εὑρίσκω 99b
εὐσχήμων 30b 57b
εὔτονος 78b
εὐτόνως 68a

εὐφραίνομαι 34b
εὐχαριστέω 35b 55a 97b
εὐώνυμος 75a

Ζ ζ

ζάω 48b
ζῆλος 53b
ζηλώτης 54a
ζημιόομαι 50b
ζητέω 34b 97a
ζήτησις 35a
ζιζάνιον 44b
ζυγόν 69b
ζύμη 50a
ζυμόομαι 50a
ζωγρέω 87a
ζώνη 44b 48b 59b 82a
ζωογονέω 48b
ζωοποιέω 48b

Η η

ἤ 25b 62b
ἡγεμονία 39a 66b
ἡγεμών 27a 39a 66b
ἡδέως 34b
ἤδη 46a 59a 89a
ἡδύοσμον 43a 69b
ἡδύς 42b
ἥκω 31b
ἡλικία 89b
ἥλιος 101a
ἧλος 73b 87b
ἡμέρα 55b 68a — καθ' ἡ'' 55b — ἡ'' εὔκαιρος 56a
ἡμιθανής 34a
ἥμισυς 83b
ἦν 28a 42a
ἡσυχάζω 100a
ἥττων 35b
ἦχος 52b 104b

Θ ϑ

ϑάλασσα 56b
ϑαμβέομαι 41b 105a
ϑαμβέω 104b
ϑάμβος 105a
ϑανάσιμον 74b
ϑάνατος 64b
ϑανατόω 64b 89b
ϑάπτομαι 88b
ϑάπτω 88b
ϑαρσεῖτε 105b
ϑαρσέω 62b
ϑαυμάζω 41a 104a 105a
ϑαυμάσιον 41b 105a
ϑεάομαι 47b
ϑεῖον 59a
ϑέλημα 86b
ϑέλω 35a 86b
ϑεμέλιον 103b
ϑεμελιόω 103b
ϑεοσεβής εἰμι 40a
ϑεραπεία 30a 101b
ϑεραπεύομαι 30a 49b
ϑεραπεύω 30a
ϑερίζω 51a
ϑερισμός 51a
ϑεριστής 51a
ϑερμαίνομαι 99a
ϑέρος 90a
ϑεωρία 48b
ϑήκη 49a 104b
ϑηλάζων 56a 57a
ϑῆλυς 71a
ϑηρεύω 26b 87a
ϑηρίον 48b
ϑησαυρός 73b
ϑλίβω 45b 99b
ϑλῖψις 29a
ϑορυβέομαι 93a 98a
ϑόρυβος 93a 98a
ϑρέμμα 80b 81b
ϑρηνέω 28b
ϑρῆνος 28b
ϑρίξ 35a 66b 75b
ϑροέομαι 39a 40a 44b 93a
ϑρόμβος 100a
ϑρόνος 62a
ϑυγάτηρ 35b
ϑυμίαμα 34b
ϑυμιάω 73b 78b 79a
ϑυμόομαι 50a
ϑυμός 50a
ϑύομαι 38a 69b
ϑύω 38a 69b 89b
ϑύρα 106a
ϑυρωρός 69b 106a
ϑυσία 38a
ϑυσιαστήριον 38a

Ι ι

ἰάομαι 30a 49b 98a
ἴασις 30a
ἰατρός 30a
ἰδέ 41b
ἰδίαν (κατ') 34a 47a
ἴδιος 71a
ἰδού 41b 48a
ἱδρώς 41b
ἱερατεία 59a 101b
ἱερατεύω 59a 101a
ἱερεύς 59a
ἱερόν 42a
ἱκανός 72b 98b — (seq. εἰμί) 75b
ἱκμάς 105a
ἱλάσκομαι 50a 50b 94a
ἵλεως ἡμῖν 47a
ἱμάς 82a
ἱματίζω 63a
ἱμάτιον 63a 64a 67a 69a
ἱματισμός 63a
ἵνα 65a
ἴσον ποιέω 98b
ἴσος 98b
ἵσταμαι 89a
ἵστημι 89a 89b
ἰσχυρός 49a 50b 82a 92a
ἰσχύς 49a
ἰσχύω 26a 67a 99b
ἰσχύων 49b
ἴσως 59a
ἰχϑύδιον 68b
ἰχϑύς 68b

Κ κ

καϑαιρέω 69a 73b 76a
καϑαρίζομαι 40b
καϑαρίζω 40b
καϑαρισμός 40b
καϑαρός 40b 71a
καϑέδρα 58a 62a
καϑεξῆς 46a 53a 55a
καϑεύδω 41a
καϑηγητής 39a
κάϑημαι 95a
καϑίζομαι 58a
καϑίζω 58a 95a
καϑίημι 97a
καϑίστημι 89b
καϑοπλίζω 44b
καϑώς 27b 42b
καί 30b
καινόν 46b
καινός 46b
καίομαι 40b 57a
καιρός 43b — κατὰ κ'' 44a
καίτοιγε 59a
καίω 68a
κακία 32b
κακολογέω 87a
κακός 32b
κακῶς 32b — κ'' πάσχω 92a — κ'' ἔχω 25a 76b 101b
κάλαμος 90b
καλέω 45a 91a
καλέομαι 45a 91a
καλός 52b 102a — κ'' εἰμί 62a 84b
καλύπτομαι 50b 61a
καλύπτω 50b 61a
καλῶς 52b 102a — κ'' ποιέω 76a
κάμηλος 37b

κάμινος 32a
καμμύω 80b
καρδία 62b 96a
καρπός 79a 82a
κάρφος 37a
κατά 27b 32b 79b 88a
καταβαίνω 69a
καταβαρύνομαι 54a 57b
καταβιβάζομαι 69a 104b
καταβολή 95b
καταγελάω 37a
καταγιγνώσκω 77b
κατάγνυμι 104a
κατάγω 69a 91b
καταδέω 81a
καταδικάζομαι 46b
καταδικάζω 46b
καταδιώκω 93a
καταθεματίζω 51b
κατακαίω 57a
κατάκειμαι 73b 95a
κατακλάζω 90b
κατακλείω 46a
κατακλίνομαι 74b
κατακλίνω 74b 87a
κατακλυσμός 53a
κατακόπτω 87b
κατακρημνίζω 98a
κατακρίνομαι 46b
κατακρίνω 39b 46b 51b
κατακύπτω 84b
καταλαμβάνω 41b
καταλιθάζω 93a
κατάλυμα 103a
καταλύομαι 76a 103a
καταλύω 76a 103a
καταμανθάνω 35b
κατανεύω 95b
κατανοέω 33a 35b 74a
καταξιόομαι 98b
καταπατέομαι 39b
καταπατέω 39b
καταπέτασμα 31a 106a
καταπίνω 34a
καταπλέω 53a
καταποντίζομαι 52b
καταργέω 33a
καταρτίζω 37b 76b 90a 105b
κατασκευάζω 105b
κατασκηνόω 90a 103a 105b
κατασκήνωσις 53b 90a 103a
καταστρέφω 43a 73b
κατασύρω 54b 67b
καταφιλέω 71b
καταφρονέω 34b 99a
καταψύχω 82b 91a 94b
κατέναντι 78b 88a 89a
κατεξουσιάζω 100a
κατεσθίω 28b 64a 85a
κατεσκευασμένος 37b 53b
κατευθύνω 106b
κατευλογέω 35b
κατέχω 26b
κατηγορέω 28b 90a 96b
κατηγορία 28b 90a
κατηραμένος 63a
κατηχέομαι 63b
κατοικέω 80b
κατοίκησις 80b — κ″ ἔχω 80b
κάτω (τὰ) 104b
κατωτέρω 104b
καυματίζομαι 49b 98b
καυματίζω 49b 54b
καύσων 49b 59b
κεῖμαι 65a 73b
κειρίαι 84b
κενός 75b 76a
κεντυρίων 90b
κεραία 32a 76a 91b
κεραμεύς 82b
κεράμιον 38a 64a
κεράμιος 91b
κέραμος 91b
κέρας 91b
κεράτιον 51a 91b
κερδαίνω 58a 90a
κερματιστής 81b
κεφαλή 94b — πρὸς τῇ κ″ 30a — φέρω τὴν κ″ 84a
κῆνσος 61a 90a
κῆπος 37b
κηπουργός 37b
κηρίον 59b
κήρυγμα 61b
κηρύττομαι 61b
κηρύττω 61b
κῆτος 59b 90a
κιβωτός 59a 88b
κινέω 44b 68b 91a
κίνησις 44b
κλάδος 73a
κλάζω 90b
κλαίω 26b 34a
κλαυθμός 34a
κλείομαι 26b
κλείς 90a
κλέπτης 38a
κλέπτω 37b
κλῆμα 38a 98a
κληρονομέω 57b 58a
κληρονομία 57b
κληρονόμος 58a
κλῆρος 84a — κλήρους βάλλω 70a 84a
κλητοί 91a
κλίβανος 105a
κλίνη 81b
κλινίδιον 81b
κλίνω 61a 73b 74b 80a 81b 95a
κλισία 75a
κλοπή 38a
κοδράντης 92b 101a
κοιλία 61b
κοιμάομαι 41a 99b
κοιμάω 41a
κοίμησις 41a
κοινωνός (seq. εἰμί) 99a
κοίτη 81b
κόκκινος 44b
κόκκος 85a
κόλασις 102a
κολαφίζω 90b
κολλάομαι 38b 71a
κολλυβιστής 81b 88a
κόλπος 76a
κολυβόομαι 61b
κολυβόω 61b
κολυμβήθρα 80a
κομίζομαι 102b 104a
κομίζω 70a 102b
κομψός 82a 102a
κομψότερον ἔχω 49b
κονιορτός 49a
κοπάζω 68b 100a
κοπιάω 62b 68b 100a
κόπος 80b — κ″ν vel κ″ους παρέχω 43a 55b 62b
κοπρία 43b — κ″ βάλλω 43a 43b
κόπτομαι 96b
κόπτω 84a
κόραξ 70a 92a
κοράσιον 53b
κορβανᾶς 91b
κόρος 59b
κοσμέω 86b
κόσμος 31b 80a
κόφινος 90b
κράββατον 81b
κράζω 45a 90b
κραιπάλη 30a 92a
κρανίον 92a — κ″ον τόπος 92a
κράσπεδον 47a 60a 91b 104b
κρατέω 26b 62b 67b 69a 91a
κρατιόομαι 49a
κράτιστος 26b 71a
κράτος 26b 44b
κραυγάζω 45a 90b
κραυγή 89a 90b
κρεμάννυμι 87b 105a
κρημνός 102b
κρίθινος 75b
κρίμα 39b
κρίνομαι 39b
κρίνον 99a
κρίνω 39a

κρίσις 39b
κριτής 39b
κρούω 71b
κρυπτή 61a
κρύπτομαι 54b
κρυπτόν 61a — ἐν τῷ κρυπτῷ vel κρυφαίῳ 54b
κρύπτω 53b 54b
κρυφαῖον 61a
κτάομαι 90a
κτήματα 90b — κ'' ἔχω 82a
κτῆνος 35a
κτίζομαι 35b
κτίζω 35b
κτίσις 35b
κυκλόω 46b — κύκλῳ 46b
κυλίομαι 35a
κυλίω 81b
κυλλός 46a 86a
κῦμα 37a
κύμινον 60a
κυνάριον 60a
κύπτω 36b
κύριος 67a — κύριε 67a
κύων 60a
κωλύω 60a
κώμη 91b
κώνωψ 35b
κωφός 39a 51b

Λ λ

λαγχάνω 65a 70b
λάθρα 54b 61a 103b
λαῖλαψ 79a
λαλέομαι 65b 102a
λαλέω 63b 65b
λαλιά 66a
λαμβάνομαι 68a
λαμβάνω 26b 36a 38b 39a 65a 69b 88a 97b 102a
λαμπάς 63b
λαμπρός 71a 102a
λαμπρῶς 36a 71a
λάμπω 68a
λαξευτός 71a 84a
λαός 80a
λατομέω 81a 84a
λατρεία 91b 101b — λ'' προσφέρω) 83a
λάχανον 57b
λεγόμενος 86a
λέγω 29b 91a
λείπω 50b
λέπρα 38a
λεπρός 38a
λεπτά 64a
λεπτόν 66b 101a
λευκαίνω 47a
λευκός — seq. εἰμί — seq. γίγνομαι 47a
ληνός 81a
λῆρος 99b 101b 104b
λῃστής 37a 38a 63a
λίαν 52b 72b
λίβανος 62b
λιθάζω 93a
λίθινος 58b
λιθοβολέω 93a
λίθος 58b — λ'' μυλικός 94a — λ''ους βάλλω 93a
λιθόστρωτος 96b
λικμάω 41b 99b
λίμνη 56b
λιμός 61a
λίνον 62b 103b
λίτρα 63b
λογίζομαι 51b 66b
λόγος 52a 52b 65b 86a — λ''ν συναίρω μετά τινος 52a 70a
λόγχη 63a
λοιδορέω 87a
λοιμός 64b
λοιποί (οἱ) 103b
λοιπόν (τὸ) 65b
λούομαι 73a
λύκος 38b
λύομαι 103a
λυπέομαι 56b 60a 61a 78a
λύπη 29a 61b 78b — λ''ν ἔχω 61a
λυπούμενος 78b
λυσιτελεῖ 85a
λύτρον 85b
λυτρόομαι 85b
λύτρωσις 85b
λυχνία 68b
λύχνος 103b
λύω 76a 103a

Μ μ

μάγος 64b
μαίνομαι 101b
μαθητεύομαι 63b
μαθητεύω 63b
μαθητής 63b
μακαριόω 53a
μακάριος 53a
μακράν 42b
μακροθυμέω 25a 68a
μακρός 31b
μαλακία 58b 61b 65a
μαλακός 95a
μᾶλλον 58b
μανθάνω 56a
μάννα 66b
μαργαρίτης 67a
μαρτυρέω 72b 73a
μαρτυρία 73a
μαρτύριον 73a
μάρτυς 73a
μάστιγξ 65a
μαστιγόω 68a
μαστός 104a
μάτην 76a
μάχαιρα 51a 73b 75b
μάχομαι 71a
μεγαλύνω 31a 57b 72b 92b
μέγας 92a 92b 93b
μεθερμηνεύομαι 85b 105b
μέθη 50a
μεθύσκομαι 93b
μεθύων 93b
μείζων 58b
μέλας 28b
μέλει μοι 33a 95a 102b
μέλι 39a
μελίσσιος 39a
μέλλον (τὸ) 66b — (pl.) 81b
μέλλω 32a 91a
μέλλων 81b
μέλος 42a
μέμφομαι 77b
μέν (ὁ) . . ὁ δέ 42a
μένω 33a 39b 62a 80b 82b 89a 92a
μέρη (τὰ) 32a 104b
μερίζομαι (κατά τινος) 83a
μέριμνα 57a 95b
μεριμνάω 57a 95b
μερίς 66b
μεριστής 83a
μέρος 66b 83a
μέσον 36b 67a — ἀνὰ μ''ν 33b — ἐν μ''ῳ 33b — ἐκ μ''ον 33b 34a
μεσονύκτιον 63b 67a
μέσος 33b
μεστός — (seq. εἰμί) 66a
μετά 32a 32b 80a
μεταβαίνω 76b 101b
μεταίρω 101b 102b
μεταμελέομαι 104a
μεταμορφόομαι 49b
μετανοέω 104a
μετάνοια 104a
μεταξύ 33b 34a
μετεωρίζομαι 82b
μετοικεσία 37b
μέτοχος 99a
μετρέομαι 59b
μετρέω 59b
μετρητής 59b 92b
μέτρον 59b 67a
μέχρι 77b
μή 64a

μήν 57b
μηνύω 32b
μήποτε 64a
μήτηρ 29a
μήτι 64a
μήτρα 92b
μῖγμα 48b 50a
μίγνυμι 48b
μικρόν 90a — ἔτι μ'' 27a
μικρός 45a
μίλιον 65b
μιμνήσκομαι 40b 77b
μιμνήσκω 77b
μισέω 75a
μίσθιος 25b
μισθόομαι 25a
μισθός 25b 35a
μισθωτός 25b
μισούμενος 75a
μνᾶ 66b
μνῆμα 88b
μνημεῖον 88b — ἐν μ''ῳ ἔχω 88b
μνημονεύομαι 40b 77b
μνημονεύω 40b 74a 77b
μνημόσυνον 40b
μνηστεύομαι 65b
μογίλαλος 84a
μόγις 50a
μόδιος 64b 71b
μοιχαλίς 37a
μοιχάομαι 36b
μοιχεία 36b
μοιχεύω 36b
μοιχός 37a
μόλις 50a
μονή 26a 32a
μονογενής 56a
μονάς — κατὰ μ'' 47a
μόνον 47a
μόσχος 77a 104b
μορφή 41a
μυλικός — seq. λίθος 94a — seq. μύλος 94a
μύλος 94a — seq. ὀνικός 50a
μυρία 92b
μυρίζω 84b
μύρον 84b 64b 67b
μυστήριον 31a
μωραίνομαι 85a
μωρός 63b 74a 99b

Ν ν

ναί 28a
ναός 42a 89a
νάρδος 71b
νεκρός 64b
νέκρωσις 64b
νεότης 53b
νεύω 95b
νήθω 78b
νήπιος 53b 98a
νηστεία 87a
νηστεύω 87a
νῆστις 52b 87a
νικάω 44b
νῖκος 44b
νιπτήρ 64a 98b
νίπτομαι 98b
νίπτω 38b 98b
νοέω 55a 74a
νομή 96a
νομίζω 72a
νόμισμα 40a 52b
νόμος 26a 69b
νόσημα 58b 61b
νόσος 58b 61b 101b
νοσσίον 85a
νοσσός 85a
νότος 57a
νουνεχῶς 42a 49a
νοῦς 42a 96a
νυμφίος 52b
νυμφών 37b 103b
νῦν 43a 65b — τὸ νῦν 55b
νύξ 63b
νυστάζω 68b

Ξ ξ

ξένος 28b
ξέστης 90b
ξηρά 54b
ξηραίνομαι 35a 54b
ξηρός 55a
ξύλον 48b 90a

Ο ο

ὁδεύω 93a
ὁδηγέω 38b 39a 42a
ὁδηγός 68a
ὁδοιπορία 80b 93a
ὁδός 31a 93a — seq. λεῖα 85a — ὁ''ν ποιεῖω 26a
ὀδούς 101b
ὀδύναμαι 101b
ὀδυνώμενος 54a
ὀδυρμός 25a 28b
ὄζω 76a
ὅθεν 27b 32a
ὀθόνιον 62a
οἶδα 49a 55a
οἰκία 34a
οἰκιακός 34a
οἰκοδομέομαι 34b
οἰκοδομέω 34b
οἰκοδομή 34b
οἰκονομία 34a 92b 100b
οἰκονόμος 34a
οἰκουμένη 31b 80a 80b
οἰκτίρμων 94b
οἶμαι 72a
οἶνος 50a
οἷος 27b 28a
ὀκνηρός 45b
ὀλίγον 90a
ὀλιγόπιστος 50b
ὁλοκαύτωμα 57a
ὅλως 73a
ὄμβρος 65b
ὁμιλέω 65b
ὄμμα 78b
ὄμνυμι 56b
ὀμνύω 56b
ὁμοιάζω 41a
ὁμοιόομαι 41a
ὅμοιος 41a — seq. εἰμί 41a
ὁμοιόω 41a
ὁμοίως 28a 41a 42b — seq. ποιέω 41a
ὁμολογέω 55a 55b 101a
ὁμοῦ 28a
ὄναρ 48a 49b
ὀνάριον 50a
ὀνειδίζω 50b
ὄνειδος 50b
ὄνομα 101a — ὁ'' ἐπιτίθημι 101a
ὀνομάζω 101a
ὄνος 32a 50a
ὄντως 102b
ὄξος 49a
ὀπίσω 32a 34b
ὅπλον 44b
ὅπου 27b 32a
ὀπτασία 48a
ὅπως 27b 28a
ὅραμα 48a
ὁράω 47a
ὀργή 50a 92b
ὀργίζομαι 92b
ὀρεινή 53a
ὀρθός 106b
ὀρθρίζω 88b
ὀρθῶς 86a
ὁρίζομαι 104b
ὅριον 32a 104b
ὁρκίζω 56b
ὅρκος 56b
ὁρμάω 93b 106b
ὄρνιξ 105b
ὄρος 53a
ὀρύττω 50b
ὀρφανός 58a
ὀρχέομαι 96b
ὅς 28a

ὁσιότης 50b 59b
ὅσον (*ἐφ'*) 60a
ὀστέον 38a
ὅστις . . (*πᾶς*) 28a
ὀσφύς 50b 60b
ὅταν 29b 59a 60a 64a
ὅτε 59a
ὅτι 65a
ὅτου 77a
οὗ 27b
οὐᾶ 25b 26a
οὐαί 43b
οὐδαμῶς 73a
οὐδέ 31a
οὐδέποτε 67b
οὐκέτι 68b 104b
οὐκοῦν 64b
οὐ μή 59a 77a
οὖν 40a 42b 78a
οὔποτε 67b
οὔπω 43b 77a
οὐρανός 101a
οὖς 25b
οὗτος 42a
οὕτως 42b
ὀφειλέτης 46b 48b
ὀφειλή 46b
ὀφείλημα 46b 48a
ὀφείλω 46b 48a
ὀφθαλμός 78b
ὄφις 47a
ὀφρύς 36a
ὄχλος 60b 72b 80a 90a
ὀψάριον 68b
ὀψέ 95b
ὀψία 81b 95b
ὄψις 3 1a82a — *κατ' ὄψιν* 31a
ὀψώνιον 31a

Π π

παγιδεύω 87a
παγίς 82b 87b
παιδάριον 53b
παιδεύω 93a
παιδία 35b
παιδίον 53b
παιδίσκη 29a 53b 80a
παίζω 65a
παῖς 53b 76b
πάλαι 59a 89a
παλαιόομαι 34a
παλαιός 34a 82a
πάλιν 104a
παλινγενεσία 80a
πανδοκεῖον 86b
πανδοκεύς 86b
πανοπλία 44b
πανουργία 32b
πανταχοῦ 40b
παντελές (*εἰς τὸ*) 37b
παντός (*διὰ*) 42b
πάντοθεν 40b
πάντοτε 29b 43b 77a
παρά 34a 38a 46b 55a 63a 66b 79b
παρά (*οἱ . . . ἐμοῦ*) 26a
παραβαίνω 76b
παραβιάζομαι 29a 81a
παραβολή 67b 83a
παραγγέλλω 44a 75b 84b
παραγίγνομαι 32a
παράγω 42b 77a
παράδεισος 37b 85a
παραδίδομαι 26b
παραδίδωμι 55b 100b
παράδοξον 41b
παράδοξος 105a
παράδοσις 84b 101a
παραιτέομαι 97a
παρακαλέομαι 33b 68b
παρακαλέω 62a 83a
παράκλησις 33b 35a
παρακολουθέω 33a 71a 91a
παρακύπτω 39b 47b
παραλαμβάνομαι 38b
παραλαμβάνω 38b 70a 79a 88a 102b
παραλελυμένος 103a
παραλυτικός 83b 103a
παραμυθέομαι 33b 66a
παραπορεύομαι 76b 93a
παράπτωμα 48a 74a 103b
παρασκευή 81b
παρατηρέομαι 69a
παρατηρέω 69a
παρατήρησις 69a
παρατίθημι 55b 67b 73b
παραφέρω 77a
παραχρῆμα 46a
πάρειμι 32a 97b
παρεκτός 35b 62b
παρέρχομαι 76b
παρέχω 91b — *κόπους π''* 43a 55b 62b
παρήγγειλεν 85a
παρῃτημένον ἔχω 97a
παρθενία 36a
παρθένος 36a
παρίστημι 89a
παροιμία 83a
παρομοιάζω 41a
παρουσία 32a
παροψίς 44a 82a 84a
παρρησίᾳ (*ἐν*) 37b 79a 85a 86a
πᾶς . . . *ὅστις* 28a
πάσχα 84a 84b
πάσχω 72a 72b — *κακῶς π''* 92a
πατάσσω 65a
πατήρ 25a
πατριά 103b
πατρίς 32a 39b
παύομαι 100a 103b
παχύνομαι 76b
πέδη 73b
πεδινός (*τόπος*) 85a
πείθω 76b 83a
πειράζομαι 70a
πειράζω 70a
πειράζων (*ὁ*) 70a
πειρασμός 70a
πέλαγος 80b
πέμπομαι 98b
πέμπω 98b
πενθέω 25a 34a
πενθῶν 25a
πενιχρός 74a
πεπιεσμένος 96b
πέποιθα 104b
πεπωρωμένος 78b 92a
πέραν 77a
πέρατα (*τὰ*) 73a
περάτη 77a
περί 31a 46b 49b 63a 65a 79b
περί (*οἱ . . . ἐμοῦ*) 26b
περιάγω 42b 61b
περιάπτω 26b
περιβάλλομαι 78b
περιβάλλω 78b
περιβλέπομαι 47b
περιζώννυμι 30b
περιέχω 26b
περίκειμαι 105a
περικυκλόω 46b
περίλυπος γίγνομαι 78a
περιπατέω 42b 76b
περιποιέομαι 48b 99a
περισπάω 105b
περισπώμενος 80b
περιστερά 56a
περιτέμνω 37a
περιτίθημι 46b 63a
περιτομή 37a — *π'' λαμβάνω* 37a
περιτρέχω 93b
περίχωρος 32a 46b 59b 77a
πετεινά (*τὰ*) 85a
πετεινόν 60a
πέτρα 99a
πετρῶδες (*τὸ*) 99a
πεφορτισμένος 102b
πήγανον 82b
πηγή 79a
πήρα 67a 105b
πῆχυς 29a

πιάζω 26b 87a
πικρός 67a
πινακίδιον 84a
πίναξ 84a
πίνω 103b
πιπράσκομαι 43b
πίπτω 70a
πιστεύω 29a
πιστικός 29b 84a 95a
πίστις 29b
πιστός 29a
πλανάομαι 54a
πλανάω 54a
πλάνος 54a
πλατεῖα 99a
πλατύνω 86a
πλέκτω 36b
πλεονεξία 57a 79a
πλευρά 38a 41b 73b
πλέω 53a 93a
πλῆθος 57b 60b 72b 80a 83b
πλήθω 66a 86b
πλησίον 79b 91b
πλησίος 91b
πλημμύρα 66a
πλήρης 66a
πληρόομαι 66a 100b
πληρόω 66a
πλήρωμα 66a
πλοιάριον 29a 75b
πλοῖον 29a 75b
πλούσιος 82a
πλουτέω 82a
πλοῦτος 82a
πνεῦμα 93b
πνέω 71b
πνίγομαι 50b
πνίγω 50a
πόθεν 27b
ποιέω 36a 76a 83b
ποικίλος 49b 86b
ποιμαίνω 96a
ποιμήν 96a
ποίμνη 71a 80b 96a
ποίμνιον 37a 96a
ποῖος 28a
πόλεμος 91b
πόλις 39b 61b
πόλλα 72b
πολλάκις 43b
πολύς 72b
πολυτελῆ ἔχω 57b
πολυτελής 41a 53a
πολύτιμος 41a 53a
πονηρία 32b
πονηρός 32b
πορεύομαι 26a 93a
πορνεία 37a 45a
πόρνη 45a
πόῤῥω 94b
πορφύρα 31a
πορφυροῦς 31a
πόσα 60a
ποσάκις 44a
πόσις 103b
πόσος 60a
πόσῳ 60a
ποταμός 68a
ποταπός 28a
πότε 29b 44a
ποτήριον 59b
ποτίζω 102a
ποῦ 32a
πούς 92b
πρᾶγμα 75b 86b
πραγματεύομαι 43a 104a
πράκτωρ 36a
πρᾶξις 75b 76b
πρασιαὶ πρασιαί 75a
πράσσω 36a 37b 75a
πραΰς 65b 68b
πρέπει 43b 54b
πρέπον 82a
πρεσβύτερος 71b 92a
πρεσβύτης 71b
πρίν 77a 89a
πρό 89a
προάγω 42a 88b
προαύλιον 39b 75b
προβαίνω 42b 72b 76b 101b
προβάλλω 85a
πρόβατα 29b 48b 71a 80b 81b
προβεβηκώς 72b 92a
προβιβάζω 56b
προέρχομαι 85b 88b 101b
πρόθεσις 73b 86b
πρόθυμος 47a 53a 86b
προκόπτω 58a 92b
προλαμβάνω 88b
προμελετάω 56b
πρός 46b 55a 63a 64a 79b 88a
προσαιτέομαι 46b
προσαίτης 46b
προσαναλίσκω 71a
προσδοκάω 47b 72a 74a
προσεργάζομαι 58a 83b
προσέρχομαι 91a 91b
προσευχή 87a
προσεύχομαι 35b 87a
προσέχω 47b — seq. *ἀπό* 44a 69a
προσήλυτος 37a
προσκαλέομαι 91a
προσκαρτερέω 49b
προσκεφάλαιον 30a 34b
προσκολλάομαι 71a
προσκόπτω 105b
προσκυλίω 77a 81b 95a
προσκυνέω 72b
προσκυνητής 72b
προσλαμβάνομαι 39a 91a
προσμένω 89a
προσορμάομαι 67a
προσορμίζομαι 67a
προσπίπτω 54a 70a
προσποιέομαι 47a 47b 72a
προσῤήγνυμι 54a
προστάττω 84b
προστίθεμαι 57a
προστίθημι 57a
προσφέρω 91b — *λατρείαν π″* 83b
προσφωνέω 90b 91a
προσψαύω 91b
πρόσωπον 31a 85b
προφητεία 67b
προφητεύω 67b
προφήτης 67b
προφῆτις 67b
προφθάνω 88b
πρωΐ 87b 102a
πρωΐα 68a 87b
πρωτοκλισία 75a
πρῶτον 88b
πρῶτος 88b 95a
πρωτοτόκος 34a
πτέρνα 81a
πτερύγιον 60a 91b
πτέρυγξ 38a 60a
πτοέομαι 40a 44a 93a
πτύξω 96b
πτύον 96b
πτύσμα 96b
πτύσσω 61b
πτύω 96b
πτῶμα 82b 100a
πτῶσις 70b
πύλη 106a
πυλών 39b 75b 106a
πυνθάνομαι 56b 97a
πῦρ 68b
πύργος 36b
πυρέσσω 31b 63a
πυρετός 31b
πυῤῥάζω 75a
πωλέω 43b
πῶλος 78b
πώποτε 67b 80a
πωρόω 52a 76b
πώρωσις 92a
πῶς 27b 60a

Ρ ρ

ῥαββεῖ 92a
ῥάβδος 48b 97b
ῥακά 96b

ῥαπίζω 65a 102b
ῥάπισμα 83a 102b
ῥαφίς 48a
ῥέω 93a
ῥῆγμα 70b
ῥήγνυμι 88a
ῥῆμα 65b 86a
ῥήσσω 33a 45b 87b
ῥίπτομαι 52b 103a
ῥίπτω 95b 98a
ῥομφαία 73b 95b
ῥύμη 35b 99a 102a
ῥύομαι 83b 85b
ῥύσις 93a
ῥύω 84b 85b

Σ σ

σάββατον 97a
σαγήνη 87a
σαλεύομαι 44b
σαλεύω 44b
σάλπιγξ 102a
σαλπίζω 54b 91a
σανδάλια 53b
σαπρός 32b 102a
σάρξ 34b 82b
σαρόω 49b 60b
σατανᾶς 73b
σάτον 71b
σβέννυμαι 41b
σβέννυμι 41b
σέβομαι 40a
σείομαι 44b
σεισμός 44b 52a
σελήνη 73a
σεληνιάζομαι 25b
σεληνιαζόμενος 73a
σεσαρωμένος 49b
σημαίνω 47a 55b
σημεῖον 31b 69b
σήμερον 55b
σής 75a
σιαγών 83a
σιγάω 103b
σίκερα 99b
σίναπι 51b
σινδών 47a 62a 69a
σινιάζω 81b
σιτευτός 83a 105b
σιτιστόν 83a
σιτιστός 83a
σιτομέτριον 85a
σῖτος 48a
σιωπάω 100a 103b
σκανδαλίζομαι 62a
σκανδαλίζω 62a
σκανδάλιον 105b
σκάνδαλον 62a
σκάπτω 50b 83b
σκεῦος 38a 64a
σκηνή 53b 99b
σκηνόω 37b
σκιά 53b
σκιρτάω 39b
σκληροκαρδία 92a
σκληρός 92a
σκολιόν 81b
σκοπέω 35b 44a
σκορπίζομαι 32b
σκορπίζω 32b
σκορπίος 81a
σκοτεινός 52a
σκοτία 52a
σκοτίζομαι 52a
σκότος 52a
σκυθρωπός 60a
σκύλλομαι 62b 80b 99b
σκύλλω 80b 99b
σκῦλον 33a 49b 64a
σκώληξ 105a
σμύρνη 64b
σμυρνίζω 34b
σοί (οἱ) 29b
σορός 31b 37b 81b
σουδάριον 72b
σοφία 49a
σοφός 49a
σπάομαι 101a
σπαργανόω 61b 78b
σπαράσσω 35a 51b 98a 99b
σπεῖρα 30b
σπείρομαι 45b
σπείρω 45b
σπείρων (ὁ) 45b
σπέρμα 45b
σπεύδω 93a
σπεύδων (ὁ) 93b
σπήλαιον 71a 81a
σπλάγχνια 94b
σπλαγχνίζομαι 94a
σπόγγος 30b
σποδός 89b
σπόριμα (τὰ) 45b
σπόρος 45b
σπουδαίως 33b
σπουδή 33b 57a 93a
σπυρίς 30b
στάδιον 30a
στάσις 30a
στατήρ 30b
σταυρόομαι 45a 87b
σταυρός 45a 87b
σταυρόω 45a 87b
σταφυλή 80b
στάχυς 97b
στέγη 53b
στεῖρος 81a
στέφανος 59b — seq. ἀκάνθινος 59a
στῆθος 46b
στηρίζω 98a 102b
στιβάς 73a
στιγμὴ χρόνου 43b 71a 77a
στίλβω 44a
στοά 30a
στοιβάς 73a
στολή 30a
στόμα 75b 82b
στράτευμα 49a
στρατιώτης 90b
στρέφομαι 43a 84a
στρέφω 42b 43a 84a 91a
στρουθίον 87b
στρώννυμι 85a 95a 98b
στυγνάζω 60a
στυγνάζων (ὁ) 60a
συγγένεια 38a 103b
συγγενεῖς (οἱ) 26b 29b
συγγενής 26a 52b 63a
συγκατατίθεμαι 100b
συγκλείω 46a
συγκυρία 88a
συγχράομαι 52a
συκάμινος 104b
συκῆ 103b
συκομορέα 103b
σῦκον 103b
συκοφαντέω 37b 82a
συλλαμβάνομαι 33b 77b
συλλαμβάνω 26b 33b 87a 88a
συλλέγομαι 36a
συλλέγω 36a 64a
συλλογίζομαι 51b
συμβαίνω 36b
συμβάλλω 41a 82b — seq. εἰς πόλεμον 62b
συμβουλεύομαι 51b 66b 96a
συμβουλεύω 66b
συμβούλιον ποιέω 66b
συμμαθετής 46a
συμπαραγίγνομαι 103a
συμπνίγω 45b 50a
συμπόσια συμπόσια 75a
συμπόσιον 82b
συμφέρει 43b 84b
συμφωνέω 90b 98b 100b
συμφωνία 87b
συν 60a
συνάγομαι 60a 60b
συνάγω 49b 60a 60b 64a
συναίρω 70a 76a — σ″ μετά τινος λόγον 52a 70a
συνανάκειμαι 74b
συνανακείμενος 74b
συναντάω 82b
συνάντησις 31b
συναντιλαμβάνομαι 77b
συναρπάζω 48b 90b 97a

συναυξάνομαι 92b
συνέδριον 39b 60b
συνεισέρχομαι 79a
συνεργέω 77b
συνέρχομαι 60b 99a
σύνεσις 74a 96a
συνετός 74a
συνευδοκέω 55a 86b
συνέχομαι 29a
συνέχω 26b 29a
συνζητέω 34b 41b 81a 96a
συνήθεια 78a
συνθλάομαι 96a 104a
συνθλίβω 45b 96a 99b
συνίημι 33b 55b 74a 83a
συνκαλέω 91a
συνκύπτω 61a
συνοδία 63a
συνοχή 29a
συνράπτω 47a
σύνσημον 31b
συνσπαράσσω 35a 45b 67a 95b
συντάττω 84b
συντέλεια 100b
συντετριμμένος 96a
συντηρέομαι 69a
συντηρέω 69a
συντίθεμαι 84a
συντρέχω 93b
συντρίβομαι 99b 104a
συντρίβω 86a 104a
σύρω 67b
σφόδρα 52b 72b
σφραγνίζω 52a
σχίζομαι 88a
σχίσμα 33a 72b 83b
σχοίνιον 45b
σχολάζων 76a
σώζομαι 30a 48b 49a 99a
σώζω 26b 48b 84b 85b 99a
σῶμα 38b 82b 100a
σωματικός 38b
σωτήρ 48b 85b
σωτηρία 48b 85b
σωτήριον 48b 50a 85b
σωφρονέω 69b

Τ τ

ταλάντιον 59b
ταμεῖον 104b
τάξις 53a
ταπεινόομαι 65b
ταπεινός 65b
ταπεινόω 65b
ταπείνωσις 65b
ταράσσομαι 39a 40a 44b 93a 98a
ταράσσω 35a 44b 45b 95b 96b 98a
ταραχή 44b 98a
τάττομαι 43b 84a
τάττω 53b 76b
ταῦρος 104b
ταφή 88b
τάφος 88b
ταχέως 77a
ταχύ 63b 77a 90a 93b
τεθλιμέννος 89b 99b
τέκτων 68a
τέλειος 37b 101a
τελείωσις 66a 100b
τελέομαι 53b 66a 100b
τελευτάω 64b 89b 100b
τελέω 53b 55b 65b 100b
τέλη (τὰ) 65b
τέλος 73a 100b
τελώνης 65b
τελώνιον 65b
τέρας 41b 69b
τετελειωμένος 37b 66a
τετιμημένος 57b
τηρέω 69a 101a
τίθεμαι 51b 73b
τίθημι 67b — seq. τὰ γόνατα 36a 70b — seq. τὸ ἱμάτιον 68b
τίκτειν (τὸ) 56a
τίκτομαι 56a
τίκτω 56a
τίλλω 66a 85a
τιμάομαι 57b 90b
τιμάω 57b
τιμή 41a 53a 57b — τ'' ἔχω 57b
τίτλος 41b 63a
τοιοῦτος 42b
τόκος 92b
τολμάω 67a
τόπος 40a — seq. πεδινός 55a — κατὰ τόπους 40b
τοσοῦτος 42b
τότε 42a
τράπεζα 86b
τραπεζίτης 81b
τραῦμα 65a
τραυματίζω 65a 87b
τράχηλος 87a
τραχύς 81a 92a
τρέμω 96b
τρέφω 57a 105b
τρέχω 93b
τρῆμα 51a
τρίβολος 91b
τρίβος 97b
τρίζω 51b
τρόπος 45a
τροφή 72b 85a 105b
τρυβλίον 63a
τρυγάω 90a
τρυγών 102a
τρυμαλιά 48a 51a
τρύπημα 51a
τρυφή 84a
τύπτω 54a 65a
τυρβάζομαι 93a
τυφλός 74b — seq. γίγνομαι 74b
τυφλόω 74b 78b
τύφομαι 69a

Υ υ

ὑβρίζομαι 87b
ὑβρίζω 87b
ὕδατα (τὰ) 56b
ὕδωρ 65b
ὑγιαίνων 49b
ὑγιῆ ποιέω 49a
ὑγιής 49b — seq. ἀποκαθίσταμαι 105b — seq. γίγνομαι 49b
ὑγρός 94b
υἱός 53b
ὑμνέω 97b
ὑπακούω 101a
ὑπαντάω 82b 93b
ὑπαρχοντά (τὰ) 90a
ὑπάρχω (ἐν βασάνοις) 101b
ὑπέρ 49b 58b 79b
ὑπερεκχύνομαι 102a
ὑπερηφανία 102b
ὑπερήφανος 52b
ὑπερπερισσῶς 58b
ὑπηρέτης 36a 40a 101b
ὕπνος 101b
ὑπό 34a 104b
ὑπόδειγμα 47a 54a
ὑποδείκνυμι 47a
ὑποδέομαι 71b
ὑπόδημα 71b
ὑποκάτω (τὰ) 104b
ὑποκρίνομαι 41a
ὑπόκρισις 69b 70a 78a
ὑποκριτής εἰμι 70a
ὑπολαμβάνω 72a
ὑπολήνιον 81a
ὑπομένω 72a 72b 82b
ὑπομιμνήσκομαι 40b
ὑπομιμνήσκω 77b
ὑπομονή 72b
ὑποπόδιον 59a 104b
ὑποστρέφω 42b 85b
ὑποστρώννυμι 98b
ὑποτάσσομαι 76b
ὑποχωρέω 101b
ὑπωπιάζω 41b 43a

ὕσσωπος 44b 67a
ὑστερέομαι 50b 88a
ὑστερέω 50b
ὑστέρημα 50b
ὑστέρησις 50b
ὑφαίνω 45a
ὑφαντός 45a
ὑψηλός 93b
ὕψιστος 79b 93b
ὕψιστα (τὰ) 93b
ὑψόομαι 94a
ὕψος 93b
ὑψόω 94a

Φ φ

φαίνομαι 47b
φαίνω 68a
φανερὸν ποιέω 37a 55b
φανερόομαι 37a 47b
φανερὸς γίγνομαι 55a
φανερόω 37a 47a 55a
φανερῷ (ἐν τῷ) 37b
φανερῶς 37b
φανίζομαι 47b
φανός 70a 84a
φάντασμα 39a 42a 96b
φάραγξ 68b
φαῦλος 75a
φέγγος 68b
φέρω 54a 54b 58a 76b — seq. τὴν κεφαλήν 84a
φεύγω 82a 84b
φήμη 52b
φθάνω 91a
φθέγγος 44a
φθόνος 50b
φιλέω 45b 71b 94a
φίλη 94a
φίλημα 71b
φιλονεικία 47b 51a
φίλος 94a
φιμόομαι 34a 74a 103b
φιμόω 34a 103b
φλόξ 63a
φοβέομαι 40a 41b
φόβηθρον 40a 71a
φόβος 40a
φοῖνιξ 41b
φονεύς 89b
φόνος 89b
φορέω 62b 79a
φόρος 61a 64b
φορτίζω 54a 102b
φορτίον 54b
φραγέλλιον 85a
φραγελλόω 68a
φραγμός 73a
φράζω 86a
φρέαρ 35b
φρονέω 95b 96a
φρόνησις 55b
φρόνιμος 49a 81b
φρονίμως 49a
φυγή 82a
φυλακή 69a
φυλακτήρια 105b
φύλαξ 90b
φυλάττομαι 69a
φυλάττω 69a
φυλή 97a 97b 103a
φύλλον 54b
φυτεία 71a
φυτεύομαι 71a
φυτεύω 71a
φωλεός 71a
φωνή 89a
φωνέω 90b 91a
φῶς 68a 68b 105a
φωτεινός 33a 68b
φωτίζω 68a

Χ χ

χαῖρε 100b
χαίρω 46a
χαλάω 38b 95a 97a 101a
χαλκίον 64b 69a
χαλκός 69a 81b
χαρά 46a
χάραξ 51a
χαρίζομαι 46a 55b 99b
χάρις 53a 82a
χάσμα 42a 82a
χεῖλος 75b
χειμάῤῥους 92b
χειμών 76a
χείρ 55a
χήρα 95b
χιτών 62b 63a 89b
χιών 105a
χλαμύς 60a 69a
χλωρός 92b
χοῖρος 48a
χολάω 47b 50a 94b
χολή 67a
χορός 45a
χορτάζομαι 72a
χορτάζω 64a 72a
χόρτος 57b 80b 81a
χοῦς 49a 81a
χρεία 75a — χ'' ἔχω τινός 35a 52a 75a
χρεοφειλέτης 46b
χρῄζω 35a 75a 97a
χρήματα 69b 90b 93b
χρηματίζομαι 37a 47b
χρηματίζω 37a
χρηστός 34b
Χριστός 67a 67b
χρίω 67b
χρόνος 43b 77a 68a
χρυσός 39a
χωλός 46a 86a
χώρα 59b
χωρέω 70b 72b 75b 81b
χωρίζομαι 85b
χωρίζω 85b
χωρίον 40a
χωρίς 34a 62b 73b 85b

Ψ ψ

ψαλμός 45a
ψεύδο 39a 59a
ψεύδομαι 39a
ψευδομαρτυρέω 73a 102b
ψευδομάρτυς 73a
ψεῦδος 39a 59a
ψεύστης 39a 59a
ψηλαφάω 38a
ψηφίζω 51b
ψίττακος 84a
ψιχίον 85a 85b
ψυχή 71a
ψύχομαι 82b 91a
ψῦχος 92a
ψυχρός 91a
ψωμίον 63b

Ω ω

ὧδε 43a 63b 65b 105a
ὠδίνη 45b
ὦμος 62b
ὥρα 77a 99a — ὥ'' πολλὴ γίγνεται 76b
ὡραῖος 102a
ὡσαύτως 42a 42b
ὡσεί 41a
ὥστε 42b 64b 65b 77b
ὠφελέομαι 42b 77b
ὠφελέω 42b 58a

Im Wörterbuch vorkommende lateinisehe Wörter.

abest 85b
abnego 53b
accidit 36b
acetum 49a
adhuc 77b
alabastrum 99b
caesaries 75b
calceo 71b
coena 52a
comparo 83a
contradictio 51a
contritus 99b
conviva 74b
convivium 75a
coram 34a
daimonium 35b
delictum 74a
duplum 76a
ecce 43a
fascia 78b
figularius 82b
forsitan 59a
graviditas 33b
gravis 78b
illic 43a
majestas 57b
necessarius 75a
occaeco 78b
partus 56a
planities 85a
possessio 26b
prolixum facio 31a
quando 29b
satis 59a
sedulo 33b
simul 28a
socius 60a
spatium 32a
spiritus 71b
splendor 87b
surdastrum fecit 57b
tabulum 82a
ulcus 99b
vagina 49a
viduitas 31b 95b
virtus 49a
vita 80b
voluptas 85a

Verbesserungen und Nachträge.

P. 33a: 8. Z. v. u. l. *ἀκυρόω* statt *ἀκυρέω*
p. 34a: 8. Z. v. u. l. *φιμόομαι* statt *φιμόωμαι*
12. Z. v. u. l. *παλαιόομαι* statt *παλαιόωμαι*
p. 35a: 19. Z. v. u. l. *θρίξ* statt *τρίξ*
p. 48b: 10. Z. v. u. l. *αἰώνιος* statt *αἰῶνιος*
p. 51a: 1. Z. v. o. l. *περιζώννυμαι* statt *περιζώνυμαι*
p. 53b: 14. Z. v. u. l. *ἀποστερέω* statt *ἀποστηρέω*
p. 59a: 17. Z. v. u. l. *ἀρκεῖ* statt *ἀρκεῖ*
p. 61b: 17. Z. v. u. l. *ἐνειλέω* statt *ἐνειλεω*
p. 63a: 16. Z. v. o. l. *τρυβλίον* statt *τρύβλιον*
p. 63b: 14. Z. v. o. l. Joh 19 39 statt Joh 19 3
p. 66a: 8. Z. v. u. adde: *ἀπαρτισμός* phil Lc 14 28
p. 67a: 6. Z. v. u. adde: [illegible] *ἀσθένεια* s Mt 8 17
p. 75b: 10. Z. v. o. l. *θρίξ* statt *τρίξ*.
p. 77a: 18. Z. v. o. l. *προσκυλίω* statt *κροσκυλίω*
p. 94b: 4. Z. v. o. l. *οἰκτίρμων* statt *οἰκτέρμων*
p. 94b: 17. Z. v. u. l. *ἐμβριμάομαι* statt *ἐμβρυμάομαι*
p. 95a: 11. Z. v. u. l. *κατάκειμαι* statt *κατακεῖμαι*.

Göttingen, Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner).

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig.



